


UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY



X030576909

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA


ALDERMAN LIBRARY
UNIVERSITY OF VIRGINIA
CHARLOTTESVILLE, VIRGINIA

IL
GIORNALE DANTESCO

DIRETTO
DA
G. L. PASSERINI

VOLUME XXII



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI - EDITORE

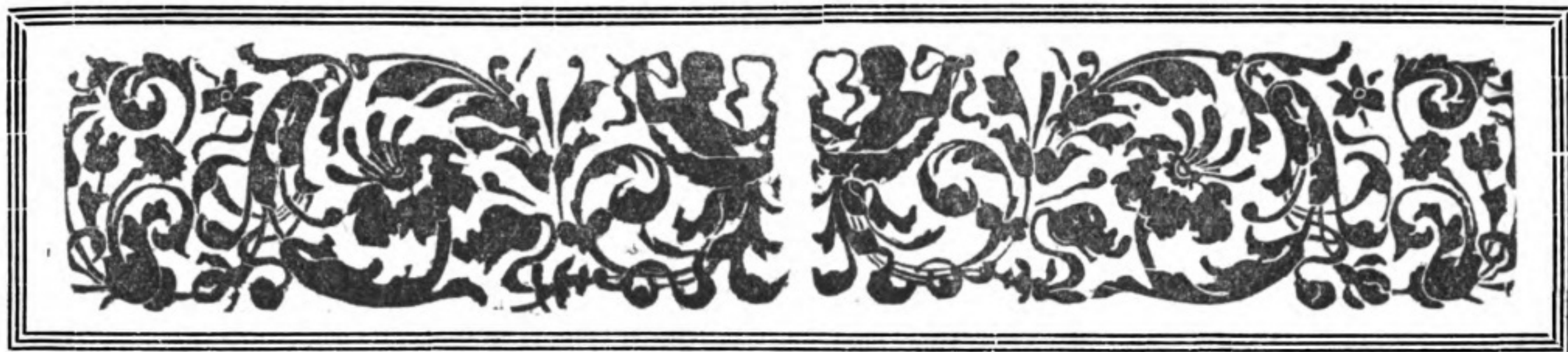
PQ

4331

A.2

V. 22

1914



Guglielmo e Rinoardo della Croce di Marte *

(Par., XVIII, 46-48).

All'appello di Cacciaguida scorrono immediatamente per la croce di Marte, chiusi nella luce, Giosué, l'alto Maccabeo, Carlo Magno, Orlando, Guglielmo, Rinoardo, il duca Gottifredi e Roberto Guiscardo.

Fra questi spiriti

che giù prima
che venissero al ciel fur di gran voce
sí ch'ogni Musa ne sarebbe opima,

è mio proposito dare notizie di Guglielmo e, quasi di passaggio, di Rinoardo, per modo che il lettore del divino poema, rispetto a questi due personaggi, sappia rendersi conto della mentalità del Poeta e nello stesso tempo giunga su questa e su quelli ad una sufficiente valutazione sotto l'aspetto critico-storico. Quindi, se nel mio caso volesse farsi questione, in senso molto lato, di originalità, dirò che essa, tutto al più, poteva in massima parte consistere nella scelta oculata e nella coordinazione sapiente delle notizie concernenti il grandioso ciclo francese, e per riflesso italiano, che tutto s'impertina nella gloriosa figura di Guglielmo, il prode combattente della fede.

Dato il mio modesto intento, credo opportuno, dovendo procedere in mezzo ad un'assai

* Mi sia lecito ringraziare pubblicamente gl' illustri maestri Guido Mazzoni e Pio Rajna per il loro benevolo incoraggiamento e chieder venia se i loro nomi compaiono in così misera cosa.

intrigata materia, esaminare succintamente: 1°) il Guglielmo epico-letterario e il suo aspetto religioso e storico in Francia;¹ 2°) Guglielmo in Italia e in Dante.

*
* *

Il Gautier,² incominciando il suo classico studio su la gesta di Guglielmo, ci avverte che si accinge ad esporre la storia epica di colui che la Francia e la Chiesa hanno cinto della corona di una doppia popolarità. Infatti Guglielmo è conosciuto nelle « chansons de geste » sotto il nome di Guglielmo Fièrrebrace, di Guglielmo « au court nez », di Guglielmo d'Orange e nei martirologi sotto il nome di san Guglielmo di Gellona o di san Guglielmo del deserto.

Tale gesta, che si estende nella sua ultima forma per ventiquattro poemi con un precipuo carattere di coerenza ed unità,³ va anche sotto il nome di « geste de Monglane », da Garin de Monglane, il bisnonno glorioso,⁴ secondo l'epica,

¹ Vedi in J. BÉDIER, op. cit., pag. 5, la tavola genealogica.

² Per Rinoardo le cose procedono relativamente più lisce.

³ L. GAUTIER. *Les épopées françaises*, vol. III. Paris, 1869.

⁴ Cfr. J. BÉDIER. *Les légendes épiques*, vol. I. *Le cycle de Guillaume d'Orange*. Paris, 1908, pag. 7; e G. PARIS. *La littérature française au moyen âge*. Paris, 1905, pag. 76.

del nostro Guglielmo, nato nello stesso giorno e nella stessa ora dei capostipiti delle altre due geste, Carlomagno e Doon de Mayence, mentre un fulmine cadeva sui tre palazzi e dalla terra, spaccatasi per la violenza del tuono, erompeva

un arbre long et droit, flouri et verdoiant,

simbolo delle discendenze gloriose. Ma l'eroe principale fu Guglielmo, sì da oscurare tutti gli altri della gesta: infatti tredici¹ dei ventiquattro « romanzi » a lui si riferiscono, attraverso ai principali dei quali seguiamone rapidamente la storia poetica.

Guglielmo² è armato cavaliere alla Corte di Carlo Magno, prima di giungere alla quale egli, nel viaggio, s'imbatte in un gruppo di Saraceni, che recavano un messaggio ad Orabile, fidanzata del loro signore, il re Tebaldo. Guglielmo, benché alle sue prime armi, li sbaraglia e li pone in fuga; anzi incarica poi i prigionieri liberati di dire alla bella giovane che un giorno la farà sua sposa. Quando è creato cavaliere, gli viene data da Carlomagno la sua illustre spada « Joyeuse », entro il cui pomo d'oro, nell'infuriar della battaglia, fremono le sante reliquie.

In séguito,³ quando Carlomagno, sentendo avvicinarsi la morte, vuol coronare nella fastosa adunanza di Aix-la-Chapelle Luigi, suo figliuolo, ad un tratto, fra le titubanze dell'inetto giovinetto e i mormorii burrascosi dei baroni, s'avanza di tra la schiera dei convenuti il nostro eroe, che afferra la corona e la pone sul capo del Re, dichiarandogli che in sé avrà il suo fedele e valido difensore. Infatti Guglielmo, morto Carlo, difenderà Luigi dai nemici interni ed esterni. Abbiamo già detto che nelle « chansons de geste » l'eroe ha anche il nome di Guglielmo « au court nez »: la spiegazione si ha qui nel poema, di cui ho fatto parola nella nota. Guglielmo in un pellegrinaggio a Roma combatte valorosamente contro

gl' infedeli. Nella pugna contro il terribile gigante saracino Corsolt gli viene tagliata la punta del naso, il che gli procaccia per l'avvenire il soprannome di Guglielmo « au court nez ». Questa sventura gli accade, perché, quando il suo corpo venne reso invulnerabile col toccarlo con un braccio di san Pietro, il naso fu dimenticato...

Ma Guglielmo,⁴ nonostante le sue imprese gloriose, è ripagato d'ingratitude dal re Luigi, poiché tutti i baroni hanno ottenuto insigni feudi, solo il nostro eroe è stato trascurato. Ebbene, vuol solo per feudo il territorio dei Saraceni, che il Re, già profondamente umiliato e turbato per gli aspri rimproveri dell'eroe, gli dona senza garantirne la possessione. Si muove perciò alle conquiste e Guglielmo ne apre la serie con l'impadronirsi di Nîmes.

Segue la conquista di Orange,⁵ che diverrà la sua sede preferita, sì da essere da essa appellato.

Quando Guglielmo ritorna sul campo di battaglia è divenuto un uomo maturo e di più è il giorno del dolore, il giorno dell'orribile fatto d'armi di Aliscans,⁶ dove l'eroe ebbe a soffrire moltissimo, prima di poter sconfiggere il nemico.

Nell'armata che Guglielmo ottiene dal re a Laon vi è Rinoardo, che nella prossima battaglia compirà prodigi di forza e sarà il principale vendicatore di Vivien, il nipote di Guglielmo, già caduto gloriosamente qualche giorno prima sullo stesso terreno.

Rinoardo è un personaggio affatto immaginario. Di statura gigantesca è figlio del re moresco Desramé e cognato di Guglielmo d'Orange, al quale si unì, abbandonando il re saracino Tebaldo. Rinoardo, avendo da fan-

¹ *Le charroi de Nîmes* di 1450 dec.; è del 1° trentennio del sec. XII.

² *La prise d'Orange* di 1888 dec.; è stato scritto verso il 1150. Si sa che i Saraceni non giunsero mai fino a questa città.

³ Il poema è l'*Aliscans*: 8435 versi ed è della 2ª metà del XII secolo. Aliscans o Larchamp o l'Archant o les Archanz è il cimitero delle vicinanze di Arles, detto Elysii Campi. Cfr. G. PARIS, op. cit., pag. 72.

⁴ Cfr. J. BEDIER, op. cit., pag. 60.

⁵ Il poema è le *Enfances Guillaume*, appartiene al XIII sec. ed è di 3400 decasillabi. Cfr. L. GAUTIER, op. cit., vol. IV, pag. 276.

⁶ *Le couronnement Loosy*, scritto verso il 1160: 2688 decas.; è stato pubblicato da E. Langlois, 1888.

ciullo bastonato il proprio maestro, fu da questo venduto come schiavo ai Francesi. Al fianco di Guglielmo compie grandi atti di valore, benché eserciti l'umile ufficio di guat-tero e non sia armato che di clava. Egli possiede una forza formidabile, diverrà il tremendo Rainouart *au tinel*, ma deve soffrire i dileggi dei cavalieri e dei nobili, poiché non sa, come costoro, cavalcare: del resto ha un cuore eccellente, soccorre i deboli e difende gl'innocenti. Questo personaggio diverrà poi l'eroe principale di altri romanzi: *La bataille Loquifer*, *Le moniage Rainouart*, *La chanson de Renier*.¹

Quanto a Guglielmo diremo infine che egli alla morte della moglie si ritira a far vita monastica:² ma colà il vecchio eremita, quando saprà il suo re in pericolo, non potrà frenarsi dal « *quitter pour lui son ermitage, retrouver son cheval de guerre et ses armes et le vieux réclus redeviendra le marquis Guillaume Fiè-rebrace* ».

Riporterò, come conclusione di questa parte, il giudizio del Nyrop³ sul carattere precipuo del ciclo: « Mentre i poemi su Carlo ci fecero seguire il gran re nelle sue diverse guerre contro i nemici del paese e contro i vassalli ribelli, tutti i poemi intorno a Guglielmo si volgono principalmente sulle lotte di questo valoroso duca contro i Saraceni ». La casa di Monglane è « *le fier lignage* »

qui tant sofri de peine sor sarrazine gent.

*
* *

Che cosa vi ha di storico in tutto questo? È inutile ripetere che le ricerche possono riguardare il solo Guglielmo, poiché quanto a Rinoardo abbiamo già visto essere egli un personaggio completamente fantastico.

Or bene, senza entrare nella complessa questione della formazione del ciclo,⁴ è univer-

salmente ammesso che si ha da vedere una stretta relazione fra il Guglielmo epico ed il conte Guglielmo, che da notizie della storia civile e religiosa apprendiamo essere vissuto sotto Carlo Magno, avere passato la vita in mezzo alle armi ed essersi ritirato infine in un monastero, dove morì in odore di santità, cosicché la Chiesa ne fa celebrare la festa il 28 di maggio fin da tempi remoti.

Le fonti principali per la prima parte della sua vita sono la *Vita Hludovici imperatoris* del Tegano,¹ il *Chronicon Moissiacense*,² gli *Annales Sangallenses maiores*,³ quelli *Alamannici*.⁴

Da queste testimonianze ricaviamo 1°) che Guglielmo fu da Carlo Magno creato nel 790 conte d'Aquitania; 2°) che nel 793 venne a sanguinosa battaglia con i Saraceni « *super fluvium Oliveio* »;⁵ 3°) che nell'803 prese attiva parte ad una spedizione nella Spagna con altri grandi dignitari e fu conquistata perfino la città di Barcellona dopo un lungo sforzo. Quest'ultima impresa dovette esercitare profonda impressione, ed ingrandire di molto la fama e la figura di Guglielmo. La prova la ritroviamo nel carme di Ermoldo Nigello « *in honorem Hludovici* », scritto, si noti, nell'826: ivi Guglielmo passa in prima linea sia nella decisione dell'impresa, come anche nello svolgimento di essa.

Nell'806 — così il *Chronicon Moissiacense*⁷ — Guglielmo si fece monaco a Gellona. Tale luogo, che nei secoli seguenti verrà detto appunto « *san Guglielmo del deserto* », si trova fra Montpellier e Lodève, un 7 km. al nord della celebre abbazia d'Aniane, fondata dal

¹ MG. SS., t. II, ed. Pertz, pag. 609. Il Pertz (pag. 586) dice che la vita fu scritta l'835.

² MG. SS., t. I, pag. 300.

³ MG. SS., t. I, pag. 75.

⁴ MG. SS., t. I, pag. 47. Per conoscere tutti i testi si consultino BOHMER-MÜHLBACHER. *Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern*, e ABEL. *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr.*, t. II, pag. 57.

⁵ Per lo più s'identifica con l'Orbieu. Vedi NYROP, op. cit., pag. 137, ecc.

⁶ MG. *Poetae aevi Carolini*, t. II, pag. 1. Veggansi specialmente i v. 137 sgg., v. 396 sgg.

⁷ Ed. cit., pag. 612.

¹ Per più ampie notizie vedi J. RYNEBERG. *Études sur la geste Rainouart*. Helsingfors, 1905.

² *Le moniage Guillaume*. Vedi G. PARIS, op. cit., pag. 71. Per gli altri poemi vedi BÉDIER, op. cit.

³ *Storia dell'epopea francese nel medio-evo*. Firenze, 1886, pag. 125.

⁴ Vedi BÉDIER, op. cit., specialmente pag. 180 sgg., dove si vede se non altro prospettata la questione.

grande Benedetto dello stesso nome. Colà, adunque, in quel luogo alpestre e pittoresco, sorse il nuovo monastero.¹

I documenti che possono gettare luce sulla vita di Guglielmo monaco non sono molti e di più o sospetti in tutto od in parte, ovvero quasi apertamente fantastici. Cercherò di dire due parole, come richiede l'indole del presente mio breve lavoro, senza entrare in particolari.²

Ardone nella sua vita di san Benedetto d'Aniane³ al cap. 30 fa una breve biografia di Guglielmo monaco, che ivi apparisce come discepolo di san Benedetto stesso. È curioso un particolare di cui fu l'autore testimonio oculare: nell'estate il vecchio monaco, che aveva su destrieri focosi sfidato più volte il nemico, andava sopra un asino a recare in un gran fiasco il vino ai confratelli d'Aniane, che stavano mietendo.

Per ritrovare un nuovo documento bisogna discendere al XII secolo; intendo dire della *Vita Wilhelmi*,⁴ scritta intorno al 1125.⁵

Se tale biografia non offre che scarso interesse dal punto di vista strettamente agiografico, è tuttavia degna di nota, perché nel proemio e nel primo capitolo vi sono aperte e ricche allusioni a « chansons de geste »: infatti san Guglielmo ha conquistato Orange ed ha compiuto così grandi imprese, da occupare un grosso volume.

Il normanno Orderico Vitale nel libro VI dell'*Historia ecclesiastica*,⁶ scritto verso il 1142, ci farà poi sapere che tale vita sodisfa finalmente ad un desiderio suo e di altri, perché anche nella sua Normandia girava una « cantilena », ma « praeferenda est relatio authen-

tica ». Di più egli ci dice che la Vita del monaco Gellone era una compilazione fatta « a religiosis doctoribus » e che veniva « reverenter lecta in communi fratrum audientia ».

Non so se al lettore è balzato agli occhi che l'istituzione monastica di san Guglielmo appare un'emanazione di quella d'Aniane. Così fu, e questo farà nascere delle aspre lotte d'indipendenza e di supremazia fra le due istituzioni, lotte, che dureranno nella loro più grande vivacità fino ai tempi di Orderico Vitale, il quale però ci fa sapere che ai suoi giorni in Gellona « ingens monachorum exercitus Domino Deo Sabaoth cum ingenti tripudio militabat ».

Ma perché san Guglielmo del deserto divenne così celebre ed i monaci compilatori della vita conoscevano anche i canti dei giullari?

Il monastero venne a trovarsi sulla grande via battuta dai pellegrini, diretti a san Giacomo di Compostella. Infatti in una guida¹ a questo santuario si legge: « Igitur ab his qui per viam Tolosanam ad Sanctum Jacobum tendunt beati Guilhelmi corpus est visitandum », ecc. Segue una breve biografia con accenni a poemi epici.

San Giacomo di Compostella, Roma, la Palestina, ecco le tre grandiose tappe dei fedeli nel medio evo, e san Guglielmo veniva a trovarsi su tale via.

L'Italia fu per questo lato in eccellente posizione ed ebbe appunto la « via Francesca » per la quale passavano moltissimi Francesi diretti a Roma o al Santo Sepolcro.² D'altra parte gl'Italiani stessi muovevano non solo alla Terra santa, ma anche per la Tolosana e quindi per san Guglielmo del deserto all'estremità occidentale della primaria arteria medievale. È naturale quindi che le leggende cavalleresche francesi e, fra di esse, quelle di Guglielmo, si diffondessero nella nostra penisola.

¹ Veggansi: J. RENOUVIER. *Histoire, antiquités et archilectonique de l'abbaye de Saint Guilhelm*, e L. VINAS. *Visite retrospective à Saint-Guilhelm-du-Desert*. Montpellier, 1875.

² Veggasi: W. PÜCKERT. *Aniane und Gellone*. Leipzig, 1899.

³ MG. SS., t. XV, pag. 192. La vita fu scritta l'823.

⁴ In *Acta SS.*, t. VI. MASI, pag. 798.

⁵ Cfr. BEDIER, op. cit., pag. 109.

⁶ Pel nostro scopo v. l'ed. dei MG. T. XXVI, pag. 20, cfr. anche vol. XX, pag. 56.

¹ Vedine il passo presso il BEDIER, op. cit. pag. 135 e s.

² Cfr. J. BEDIER. *Les légendes épiques*. Vol. I, pag. 131 segg. e vol. II, pag. 140 segg.

*
**

In Italia infatti il nostro popolo apprendeva con crescente interesse il racconto delle maravigliose avventure e delle sanguinose battaglie. Siccome il nostro Dante consacrò la fama di due fra le più grandi figure epiche, mi prefiggo di richiamare alcuni indizi, ora incerti, ora indubitati, della corrente cavalle-resca viva presso di noi sul ciclo di Guglielmo, della quale il divino Poeta per la sua qualità è il più importante esponente.

Il primo autore dal quale devo muovere non è certo il più adatto, tuttavia non posso astenermi dal riferirlo.¹ Guglielmo Pugliese al v. 405 s. del suo Poema « Gesta Roberti Guiscardis », ² dopo di aver detto delle onoranze funebri fatte all'eroe, conchiude:

A Caroli Magni vel tempore Caesaris unquam
nullos terra pares produxit fratribus istis.

Assai giustamente osserva il Rajna: « ...si può bene asserire risolutamente, che menzionando Carlo Magno non è la sola sua immagine che s'ha dinanzi, sibbene insieme con essa e anche più di essa quella altresì degli eroi di cui la tradizione poetica lo rappresentava circondato e che ne costituivan la forza ». E poco oltre aggiunge che i detti versi per lo meno dicono che dai conquistatori normanni le tradizioni epiche si sono irradiate all'intorno.

Goffredo Pugliese avrà avuto presente anche il nostro Guglielmo od almeno era noto fra i Normanni tale eroe? Non posso richiamare il passo citato di Orderico Vitale, siccome troppo posteriore, benché se ne potrebbe dedurre che la « cantilena » doveva essere in Normandia già ben diffusa; ma un non disprezzabile indizio di probabilità è possibile piuttosto ricavarlo dall'aneddoto, con cui l'autore passa al sunto della vita del Gellone. Egli riferisce di un cappellano che alla Corte

di un vassallo di Guglielmo, il normanno conquistatore dell'Inghilterra (1070 c.), sapeva ben trattenere i baroni con racconti su santi che furono guerrieri. Così sapeva farne anche sul santo campione di Dio, Guglielmo, che dopo una lunga vita guerriera, rinunciò al secolo e che sotto la regola monastica fu un glorioso cavaliere del Signore. Non potevano anche i Normanni dell'Italia meridionale aver diffuso le leggende suddette?

Tralasciando di parlare del mondo cavalleresco che Donizone¹ nella *Vita Mathildis* ci fa intravedere, dirò di alcuni versi che leggiamo nel Poema *De bello Majoricano*, guerra che fecero i Pisani nel 1114-15. Ivi al verso 119 e seguenti, si dice:

Regis in hac² Caroli dicuntur castra fuisse
dum duro quondam certamine stravit Iberos.
Hic hyemes Franci tolerasse feruntur et aestus
quando praestanti ceperunt robore terram.

Qui io credo si tratti dell'assedio di Barcellona. Orbene, quivi ebbe una parte importante il nostro Guglielmo, e ciò si deduce anche dai poemi a noi pervenuti. Né mi pare debbasi pensare alle cronache, alle quali rapidamente accennammo, perché il poeta dice « dicuntur » « feruntur », parole, le quali, come giustamente osserva il Rajna, ci fanno pensare ad un tramite diverso, cioè a leggende e tradizioni locali.

Nei primi decenni del XIII secolo richiama la nostra attenzione un passo della Cronaca faentina del Maestro Tolosano. Esso è assai prezioso per noi: nella prima crociata « tres inventi sunt ceu stelle fulgentes, quorum primus est dominus Balduinus, qui de progenie Karoli dicebatur; secundus Gotefredus de Bulglone, quem ultramontani de stirpe Auliverii esse dicebant; tertius Abuiamons, qui de semine Guillielmi de Orenge ab omnibus existimabatur ». Prima di tutto si osservi che l'autore per Oliviero usa l'espressione « ultramontani », mentre per Baiamonte dice

¹ Dico una volta per sempre che a base di diverse cose di questa parte è l'art. di P. RAJNA. *Contributo alla storia dell'epopea e del romanzo m. e.*, IX, in *Romania*, vol. XXXI, pag. 26 segg.

² MG., vol. IX, pag. 298.

¹ MG., vol. XII SS., v. 35, pag. 380. Matilde parlava anche la lingua francese ed alla sua Corte vi erano dei « Franci ».

² Sulle spiagge della Spagna.

« ab omnibus »: inoltre la fama di Guglielmo doveva essere ben diffusa, se si accenna ad una genealogia, che il popolo conosceva e che nobilitava appunto quegli che prese parte alla crociata per il semplice fatto che era il discendente di un Guglielmo d' Orange. Siccome nella stessa opera si parla anche di *Guarinus de Anfelice*, il Rajna esprime l'autorevole opinione che ciò sia una conseguenza di una duplice confusione: quella del Gerin della *Chanson de Roland* col Garin de Anseune del ciclo nerbonese (è il nostro ciclo e questi è il fratello di Guglielmo) e l'altra di Anseune città con Anfelix eroina del *Foulque de Candie*, romanzo che « eut aux XII^e et XIII^e siècle un immense succès, et fut un de ceux qui firent le plus connaître en Italie la geste des Narbonnais ».¹

La diffusione delle leggende cavalleresche andò via via crescendo, e fra queste non v'ha, a mio parere, motivo di dubitare che non siavi stato anche il nostro ciclo, poiché altrimenti specie la surriferita testimonianza del Tolosano avrebbe un valore assolutamente sporadico; il che è contrario all'indole e dello stesso documento esaminato e delle tendenze allora in vigore. Intanto, per i decenni centrali del Duecento troviamo la più ampia conferma della mania, in genere, per le letture cavalleresche in quello che leggiamo nell'*Oculus pastoralis*, trattato di governo scritto non molto dopo la su nominata Cronaca del Tolosano ad uso degli uomini di mediocre coltura, chiamati all'ufficio di Podestà. L'operetta si raccomandava da sé e credo che molti, anche colti, che avevano in animo di porsi per la vita politica, dovevano ritenerla come un prezioso « vademecum ».

Ma il brano in esame parmi notevole anche perché vi si vede una valutazione assai equivalente a quella dantesca. « Ecce illorum quos fama probos predicat armis, post transitum naturalem vivit, nec deperit nomen ipsorum in secula, sicut poetarum manifestant historie... ». E il poeta Dante si fa dire da Cacciaguیدا, prima della enumerazione dei glo-

riosi combattenti per la fede, che nella croce

spiriti son beati che giù prima
che venissero al ciel, fur di gran voce
sí ch' ogni Musa ne sarebbe opima.

«et — continua l'Autore — Francigenarum commendatorum vulgaris idioma describit in diversa volumina diutius diffusa per orbem, quibus utriusque sexus gratulantur corda nobilium et aliorum; que cum leguntur a lectoribus vel recitatoribus [accipiuntur ab auditoribus] auribus intentis et animo diligenti et que alias quomodolibet liberati perlegunt per se ipsos ».¹

La società dunque, in mezzo alla quale venne a trovarsi Dante, nei suoi primi anni, doveva essere senza dubbio smaniosa di leggere poemi ed avventure romanzesche. Erano letti dei racconti sul ciclo di Guglielmo? Sì certamente, io dico: infatti... Dante è un prezioso indizio della comune tendenza. Né in questo che io affermo si vegga un voler esagerare o creare una specie di circolo vizioso, poiché si rifletta che Dante nomina semplicemente i due personaggi; quindi essi dovevano godere nel pubblico, come del resto il Poeta stesso in fondo viene a dire, di una tal fama, da bastare al lettore il fuggevole accenno, perché dinanzi alla fantasia della più parte fosse passata una visione ben determinata di battaglie e di prodezze. E che non ci siamo male apposti, lo vedremo in seguito dai prossimi commentatori del Poema e da un rapido accenno all'ulteriore fioritura popolare del ciclo.

Quali libri lesse il Poeta? Lesse egli poemi francesi? Dirò subito che, come è facile immaginare, si corre il rischio, nel volere rispondere, di passare nel mondo dei puri possibili: tuttavia a qualche non solo possibile, ma probabile congettura spero di poter giungere. Si osservi però che i due quesiti proposti nascondono un'altra questione, che direi pre-

¹ In *Mur.-Ant. It. m. ae.*, t. IV, pag. 95 e segg. Il brano è al cap. 1 della « sexta divisio » ed è messo sulla bocca di un giovane desideroso di guerra. Il testo come si vede, è scorretto: il Rajna nel suo articolo citato propone, per es., che in luogo di « commendatorum » si legga « commentatorum ».

¹ G. PARIS, op. cit., p. 74.

giudiziale. Conosceva Dante la lingua d'oil? Io, seguendo l'opinione di ben autorevoli persone sto per la risposta affermativa: né dico così per comodo della mia dissertazione, ma perché, a mio parere, si dovrebbe piuttosto irrefragabilmente dimostrare che Dante, a differenza di moltissimi suoi contemporanei e concittadini, non conosceva quella lingua. Egli dunque come « il gran pubblico del tempo suo », « dovette trovar pascolo graditissimo per il suo spirito giovanile i *versi d'amore* e le *prose di romanzi*. »¹

Son da ravvicinare a ciò le note frasi che il Poeta usa nel *De vulgari Eloquentia* per la lingua d'oil.

Pertanto nella *Divina Commedia* vi sono reminiscenze di tale coltura epica.² Infatti Dante, dopo di aver udito il suono del corno di Nembrotto, osserva (*Inf.*, XXXI, 16 segg.):

Dopo la dolorosa rotta, quando
Carlo Magno perdé la santa gesta
non sonò sì terribilmente Orlando.

Si noti il linguaggio usato dal Poeta e specie l'espressione « la santa gesta »: lo stesso paladino con Carlo Magno è un santo e sta nella croce di Marte e i due scorrono beati per « il venerabil segno », prima di Guglielmo e di Rinoardo. I gloriosi spiriti sono sei con Goffredo di Buglione e Roberto il Guiscardo, e il Poeta ha voluto per tal modo collocare lassù il fiore degli epici combattenti.

Invece pone nel profondo dell'Inferno fra i traditori (*Inf.*, XXXII, 121-22) il leggendario Gano di Maganza, che naturalmente il Poeta, come ogni buon lettore del suo tempo, prendeva per un personaggio in realtà vissuto.

Infine egli sa per lo stesso tramite dell'epica delle molte tombe dei dintorni di Arles (*Inf.*, IX, 112-115).

Quest'ultimo dato ci riconduce ai nostri due eroi. Intanto osserviamo subito che essi per Dante sono dei santi e viene per tal modo trattato « come cosa salda » il gigante dalla

terribile clava, Rinoardo. Quanto alla santificazione di prodi paladini abbiamo a conoscenza che Dante ha in Italia dei precedenti popolareshi religiosi. Nella cattedrale di Brindisi, consacrata, secondo l'Ughelli, nel 1178, esisteva un mosaico, dove si ponevano sotto gli occhi scene della battaglia di Roncisvalle, ed a Verona i due paladini Orlando ed Oliviero sono rappresentati l'uno a destra e l'altro a sinistra, sugli stipiti della porta principale. « Essi sono collocati qui come campioni per eccellenza della fede »,³ proprio come farà Dante per Guglielmo e Rinoardo e per gli altri, nel cielo di Marte. Inoltre Goffredo di Viterbo nel suo *Pantheon*,⁴ v. 12 ss. scrive:

Sic Desiderii copia terga dedit.
Pro nece multorum, quae facta fuit, populorum
dicitur illorum Mortaria nomen agrorum.
Qua peregrinorum stat modo grande forum.
Tunc duo consocii meritis vitaeque beati
Amis et Amilius parili sunt Marte necati, ecc.

Tali paladini furono ritenuti martiri e molto venerati.⁵

Ma i poemi epici stessi di cui ci occupiamo non ignorano le tradizioni religiose⁶ su Guglielmo, cosicché il lettore medievale poteva benissimo in essi trovare pascolo anche alla sua fede e devozione. Or bene, siccome Dante pone il Guglielmo epico fra i santi combattenti, è molto probabile abbia tratto la sua concezione da quel poema o da quei poemi, che precisamente lo rappresentavano sotto questo duplice aspetto. A tali requisiti corrisponde appunto l'*Aliscans*, di cui abbiamo sopra brevemente tenuto parola. Ivi Guglielmo è strenuo combattente della fede e nello stesso tempo è un santo da venerarsi: di più è in questo poema che compare Rinoardo, la cui terribile forza pari al buon cuore determina il trionfo finale ad Arles, luogo che appunto abbiamo visto essere noto al poeta. Rinoardo poi dovette venir santificato da Dante, a dirla con linguaggio grammaticale, per attrazione,

¹ Cfr. RAJNA, art. cit., pag. 56.

² MG. SS., t. XXII, pag. 211.

³ Cfr. ACTA, SS., oct., vol. VI, pag. 321.

⁴ V. BÉDIER, op. cit., pag. 93, ss.

¹ Cir. RAJNA, art. cit., pag. 36; ZINGARELLI, *Dante*. Milano, pag. 67 segg.

² Per altri cicli v. per es. *Inf.*, V e *Par.*, XVI, 15.

tanto più che gli appariva nel poema suddetto come una di quelle figure che sanno « rendere » « sette e cinque per diece », che nel momento decisivo emergono sovrane ed umili padroneggiano gli avvenimenti, destando meraviglia in coloro che fino a poco tempo prima l'avevano coperte di ridicolo e di disprezzo.

Nell'*Aliscans* dunque ai versi 639, ss. si legge: ¹

Mais nostre Sires le veut si maintenir
ke ses sains angles li tramist au morir.
Por ce est bone la chanson a oïr
que il est sainz: Deus l'a fet beneïr
et en sa gloire et poser et seïr,
avec les angles aorer et servir.
Le suen barnage ne fet mie a tesir,
ainz le doit on moet volontiers oïr
et entre genz et amer et cherir:
molt bon essample i puet l'en retenir.
Bien on devroit avoir a son plaisir
henaus et robes et bliauz a vestir
qui de Guillaume set chanter et servir.

Fra i prossimi commentatori di Dante è notevole quello che dicono il Della Lana e l'autore dell'Ottimo Comento.

Il primo infatti, il quale scrisse sempre nella prima metà del Trecento, ² non può trattenersi dall'esclamare: « Questi [Guglielmo e Rinoardo] furono sí li pugnatori per la fede cristiana », ³ le quali parole mostrano, in tempi vicini alla composizione del Poema, una chiara conoscenza dei due personaggi ed una grande ammirazione: dietro al commentatore dobbiamo immaginare il popolo italiano e in un luogo ben eminente... Dante. L'anonimo autore del secondo, che scriveva nel 1334, ⁴ usa un linguaggio ben più importante: « Guglielmo fu conte d'Oringa in Proenza, figliuolo d'Amerigo, conte di Narbona; Rinoardo fu uomo

fortissimo, sí come dicono: li quali con li Saracini venuti d'Affrica in Proenza e massimamente col re Tebaldo, fecero grandissime battaglie per la fede cristiana, e grandissimi tagliamenti diedero e riceverono; finalmente il detto conte Guglielmo a Beltrando suo nipote lasciato il contado d'Oringa, prese abito di monaco e sua vita santamente al servizio di Dio finí; ed è chiamato san Guglielmo del deserto ». Molte cose possiamo dedurre da questo linguaggio tenuto da un fiorentino a così poca distanza dalla morte di Dante. Prima di tutto, siccome si parla « di molti tagliamenti dati e ricevuti », è giusto, credo, pensare all'*Aliscans*, dove si tratta delle grandi e sanguinose battaglie di Arles. Inoltre, siccome l'autore parla di Beltrando, un nipote di Guglielmo, noto solo all'epica, vien fatto di pensare al *Charroi de Nîmes* e alla *Prise d'Orange*, dove quegli è il principale compagno di Guglielmo. ¹ In ultimo avendo l'autore usato l'espressione « è detto san Guglielmo del deserto », forse ebbe conoscenza anche del *Moniage Guillaume*, dove c'è una ben determinata descrizione del luogo, parendomi strano che in quest'ultimo dato l'autore abbia attinto da altra corrente che non l'epica: a meno che non si debba pensare a qualche tardivo romanzo, che tutte contenesse le su riferite notizie.

E qui potrei far punto; ma mi sia lecito prima aggiungere un rapidissimo cenno all'ulteriore sviluppo popolare del ciclo attraverso il Trecento, anche perché credo che quello che verrò dicendo, getti luce indirettamente sul nostro assunto.

Nella seconda metà del secolo fu scritta in Toscana una vita leggendaria ² su san Guglielmo di Malavalle, eremita fondatore dell'Ordine da lui detto appunto dei Guglielmiti, in un luogo del Grossetano, chiamato Stabulum Rhodi. La vita del Santo è completamente avvolta nel

¹ Ed. Halle, 1903.

² Cfr. VOLPI, *Il Trecento*, pag. 292.

³ Poco dopo la metà del secolo I. Passavanti così scriveva nello *Specchio di vera penitenza* (ed. per cura di F. L. Polidori. Firenze, 1856), pag. 284: Questi... predicatori, anzi giullari e romanzieri e buffoni, a' quali concorrono gli uditori come a coloro che cantano de' Paladini, che fanno i gran colpi pure con l'archetto della viola...

⁴ Cfr. VOLPI, op. cit., pag. 292.

¹ Cfr. BÉDIER, op. cit., pag. 123.

² Pubblicata da G. Chiarini. Livorno, Vigo, 1870. La storia dell'ordine Guglielmitano meriterebbe di esser fatta, perché, per quel poco che ho potuto intravedere, illustrerebbe assai la storia dell'epica in Italia.

mistero, perché la biografia latina del XIV secolo ¹ che possediamo, è di scarsissimo valore: in essa tuttavia san Guglielmo è un personaggio distinto dal Gellone.

L'anonimo autore della leggenda volgare, che non è altro che un poco abile, a mio giudizio, ² rifacimento della vita latina testé accennata, identifica senz'altro il Malavallese col Guglielmo epico ed incomincia: « Questa è la leggenda e vita e penitenza del grolioso Santo Guglielmo d'Oringa eremita molto divoto e servo di Dio, il quale fu dei Reali di Francia e duca di Pittavia ». Però si noti che in séguito neppure un tratto è nella vita, che appartenga al Guglielmo epico. ³

In fine del Trecento ⁴ le varie correnti popo-

¹ ACTA, SS. Febr., pag. 445 ss.

² Si cfr. p. es. il cap. I della Vita latina con quello della leggenda volgare, nel quale si procede sconnessamente e in modo contraddittorio, tantoché, se non si avesse il testo latino, verrebbe spontaneo il pensare a due fonti differenti.

³ Chi avesse poi vaghezza di conoscere la formazione della leggenda del Malavallese, legga l'Introduzione all'ediz. cit. del Chiarini, il quale del resto non fa che attenersi a quello che dicono i PP. Bollandisti nel cit. vol.

⁴ Anche F. PETRARCA nel *De Vita solitaria*, l. II (in *Opera omnia*. Basileae, 1554, pag. 263) parla di Guglielmo, ma egli da primo degli umanisti si attiene ai cronisti e fra questi, a me pare, ad Ardone. Inoltre distingue i due Guglielmi, facendo anche la biografia del Malavallese.

lari, che di quando in quando abbiamo avvertito, metteranno foce nel romanzo *I Nerbonesi*, anch'esso di carattere popolare, di Andrea da Barberino: ¹ egli usufruirà tutti i prodotti dell'epica, specie l'*Aliscans*, con più o meno abilità, mantenendosi sempre tenacemente, come è proprio del popolo, in quella valutazione dei fatti epico-religiosa, che abbiamo osservato. Infatti incomincia il suo romanzo, invocando il nome di Dio e della Vergine e prega l'Altissimo che gli conceda di potere « scrivere questa storia, la quale si chiama *I Nerbonesi*, e molti la chiamano *Guglielmo d'Oringa*, perch'egli fu a capo e guida di questa storia e difenditore della fede cattolica; e però diremo al nome di Dio e di santo Guglielmo, lo quale alla fine santificò » la vita, facendosi monaco.

Già anteriormente Dante col magistero della sua arte aveva voluto rivestire lui e Rinoardo dalla clava della luce del suo paradiso... Noi abbiamo tentato, per quanto modestamente, di porre tutto in quella della critica e della storia.

Montecassino, 10 Febbraio 1914.

GIUSEPPE FOGLIA.

¹ Pubblicato da I. G. Isola. Bologna, 1877-79 in *Collezione di opere inedite o rare*.





« CRITICA DI COALIZIONE »?

I.

Al prof. Lorenzo Filomusi-Guelfi è parso che nel *Bullettino della Società dantesca* io avessi col Parodi congiurato a' suoi danni, facendo la critica dei suoi recenti studi su Dante, e difendendo le mie opinioni, e quelle d'altri, in quanto mi parevano sí buone, come al Filomusi le sue; delle quali pure in questo *Giornale* è tornato alla difesa, non meno aspramente movendo contro di me di quel che fatto avesse ne' suoi ultimi volumi. Ma di ciò non mi dolgo: ciascuno difenda a sua posta il proprio modo di vedere.

Ma il Filomusi dall'esser stata accolta la mia ultima recensione nel *Bullettino* ha voluto dedurre un sistema di *critica di coalizione* architettato fra me e il Parodi, direttore di quel periodico; e gettato quindi il sospetto sul *Bullettino* stesso.

Non posso quindi rispondere in quelle pagine, e entrerò a discutere in questo autorevole *Giornale*, dove è stampata la replica del mio avversario. Così il lettore vedrà qual fosse e qual sia codesta critica di coalizione. Risponderò più breve che mi sarà possibile.

E comincio subito.

1. Nel concetto di togliersi a Beatrice e darsi altrui o ad altri, come mai si può intendere che nel senso letterale di quell'altrui non si nasconda persona della stessa schiera femminile di Beatrice? E non nomina poi Beatrice per ciò appunto la *pargoletta*? Chi affermasse d'essersi tolto a Tizio per

darsi altrui, celerebbe forse in quel pronome, letteralmente inteso, qualcosa del sesso femminile? Può dunque stare il senso letterale di lussuria; e sopra questo, poiché non si piglia Taide per simbolo di purezza, né Matelda per quello del vizio, può aggiungersi l'allegorico rispondente, secondo il quale, se Beatrice rappresentava la via del bene che mena a Dio o alla virtù, la *pargoletta o altra vanità con sì brev'uso* simboleggerà la via del male che allontana da Dio. Che bisogno c'è di addossare all'« altrui tutto ciò che alla vita attiva può riferirsi »?

2. Quanto alla purgazione che fa attraverso i cerchi del *Purgatorio* Dante può bene ignorare il radimento de' P., cosa esterna, ma non la purgazione che segnerebbero, e a cui egli soggiacerebbe internamente; poiché, è chiaro, affinché nel *Purgatorio* la pena sia purgativa, dev'esser sopportata con libera volontà e conoscenza. La purgazione di lui nel secondo regno è tutta relativa ancora all'uomo viatore, che va nell'oltremondo, e ritornerà di nuovo tra' vivi a continuar la vita co' suoi difetti. Giacché non è da credere che Dante, dopo la visione dell'Empireo, fosse più fortunato di Paolo, rapito al terzo cielo, che, dopo, pur sentiva ancora l'angelo di Satana che lo schiaffeggiava. Dante nel *Purgatorio* fa solo una penitenza spirituale, e quel tanto di corporale, che porta seco la necessità del viaggio; per questo nel cerchio dei superbi, neppur per poco, vien caricato della sua pietra, né in quel degl'invidiosi gli sono cucite le pal-

pebre. Che se in quel della lussuria convien che senta il fuoco, gli è giust'appunto per necessità d'itinerario, per la ragione che, senza passar quel vallo di fiamme, non potrebbe continuare il viaggio, arrivare a Beatrice. Nel suo cammino, Dante vede, contempla e passa avanti; non ci si ferma a far penitenza. Il frutto che ne trae è più interno che esterno: la conversione dell'anima a Dio, e la cognizione del premio serbato a chi si muoia in grazia.

3. Se la colpa da Dante non purgata nei sette ripiani fosse « *l'errore d'aver troppo indugiato* ad uscir dal campo di preparazione della vita attiva », poichè intanto è colpa, in quanto è *errore voluto dalla volontà*, un tal errore altro non sarebbe che una *colpa d'indugio* un *non progredi in via Domini* che diviene un *regredi*, un peccato insomma di *accidia*.

Ora chi non sa che le colpe d'indugio o d'accidia si scontano e si purgano nella cornice degli accidiosi, per cui già Dante è passato, e però dovrebbe, nella sentenza del Filomusi, essersene già purgato? Ivi invero, fa penitenza « gente, in cui fervore acuto ricompie negligenza e *indugio*, per tepidezza in ben far messo ».¹ Se poi si consideri che l'indugio a uscir dal campo di preparazione della vita attiva è, in generale, perché effetto di tepidezza, fonte di peccato veniale, come fanno gli ascetici, e i commentatori dell'*Apocalisse*,² e non di mortale, non si capisce più — se pure col Filomusi non si vuol pigliare tutta la sublime scena tra Beatrice e Dante per una ostentata esagerazione di donna innamorata e di amante avvilito,³ — non si capisce più, dico, perché tanto ferocemente e altamente Beatrice rimproveri il povero Dante e ne sprema lacrime e sospiri amarissimi, lassù nel Paradiso terrestre, e consideri quell'*indugio* come il massimo peccato del suo fedele, nel togliersi a lei e darsi altrui.

Che se quest'indugio vuol esser colpa grave come appare da tutta la scena, e perciò meritevole di tanti rimproveri, convien dire

che riesca tale pel consentimento peccaminoso a ciò che fa indugiare, all'indugiarsi in un luogo che sia selva selvaggia ed aspra e forte, tanto che nel pensiero rinnova la paura, all'indugiarsi in una vita attiva, che tanto poco valga di preparazione alla contemplativa, quanto quel passo

che non lasciò giammai persona viva,

cioè quel loco selvaggio, per campar dal quale convien tenere altro viaggio. Il Filomusi mi accusa di non aver capito o voluto capire il suo italiano, facendo consistere la colpa, da lui attribuita a Dante, « nel seguir la vita attiva », di cui egli fa simbolo la *selva*. Or bene, come egli interpreta la selva? Per *l'insensata cura de' mortali*, i cui difetti ne' sillogismi, invece di esser preparazione o elevazione alla vita contemplativa, fanno in basso batter l'ali.⁴

E cita:

Chi dietro a iura, e chi ad aforismi
sen giva, e chi seguendo sacerdozio,
e chi regnar per forza e per sofismi,
e chi rubare, e chi civil negozio,
chi nel diletto della carne involto
s'affaticava, e chi si dava all'ozio.

« Chi, commenta, pur in questo arruffio di concetti e di costrutti, con cui Dante ritrae la vita attiva, non ravvisa la *selva oscura, selvaggia, aspra e forte* del primo Canto dell'*Inferno* »? Ma se questo è il concetto dantesco della vita attiva, sette della quale, secondo il *Convivio*, sono gli Epicurei, gli Stoici e i Peripatetici, ognun vede che Dante comprende nella vita attiva anche la voluttuosa, di cui è capo Epicuro, già posto nell'*Inferno* con tutti i suoi seguaci

che l'anima col corpo morta fanno.

Orbene: la vita attiva civile e onesta, se è, per quanto imperfetta al paragone della contemplativa, buona, non può comprendere la vita peccaminosa di *chi nel diletto della carne involto, s'affatica, o di chi si dà all'ozio e indugia nel pericolo*. E nessuno potrà mai persuadere la selva oscura, il passo che non lasciò giammai persona viva essere da intendere nel

¹ *Purg.*, XVIII, 106-108.

² *Apoc.*, III, 15-16.

³ *Nuovi Studii*, p. 14.

⁴ *Nuovi studii su Dante*, p. 25.

senso di vita civile, co' suoi difetti e errori, perché la vita civile lascia pur vive nella grazia di Dio molte persone; mentre la voluttuosa, o viziosa per sé, se Dio non provvede, dando forza al peccatore di liberarsene, non lascia mai persona viva.

Qual vita attiva, se non nella obbrobriosa sequela della voluttà, può esser mai quella che mena nell'abisso? Come la vita attiva, che è luce di verità e bontà domestica, politica, religiosa, e beatitudine imperfetta, potrebbe essere raffigurata dalla selva senza luce, e paurosa? Non è forse questo un voler dispiccare tenebre d'interpretazione dantesca dalla vera luce del concetto dantesco?

L'indugio pertanto di Dante nella selva significa l'indugio nelle tenebre del male, nella vita voluttuosa, non nella vita attiva buona e civile. Ed è una vera e propria colpa, non già mero *errore*, come vuole il Filomusi, quasi incolpevole, poiché a un tal preteso errore d'indugio non può riferirsi se non per tortura la terzina:

perché me' vergogne porte,
del tuo *errore* e perché altra volta
udendo le Sirene sie più forte.

Infatti quest' *errore* sta appunto in ciò che Dante, udendo le Sirene, non fu forte; e chi siano codeste Sirene ognun l'imagina. Altrimenti sarebbe da dire che a Dante sono da Beatrice rinfacciate non una, ma due colpe, quella dell' *errore* dell' indugio nella vita attiva, e l'altra di *non esser stato forte* contro le Sirene; colpa questa che dovrebbe, ad ogni modo, esser già stata purgata, nella sentenza del Filomusi, attraverso la settima cornice.

Ma il Filomusi sembra siasi dimenticato che Beatrice, proprio nelle due terzine che precedono quella dell' *errore*, parlava di *colpa* e di *peccato* di Dante:

.... Se tacessi o se negassi
ciò che confessi, non fora men nota
la *colpa tua*; da tal giudice sassi.
Ma quando scoppia dalla propria gota
l'accusa del *peccato*, in nostra corte
rivolge sé contro il taglio la rota.¹

¹ *Purg.*, XXXI, 37-42.

Se dunque Beatrice parla di *colpa* e di *peccato*, come mai il Filomusi afferma che quella di Dante non fu *vera e propria colpa*? Forseché la *colpa sua* non fu un *errore* della volontà e un errore volontariamente colpevole? *Errore* è determinazione della *colpa*, come *colpa* è determinazione di *errore*. Non si tratta di errore intellettuale; perché quel che segue al vocabolo errore consuona con quel che precede, e viene a dire che l'errore fu appunto di non essere stato forte udendo le Sirene, cioè di essersi lasciato incantare e vincere da esse. Perciò Dante dall'esperienza del passato, dalla colpa propria, deve imparare per l'avvenire ad esser più forte contro quelle lusinghe, vale a dire, quando, tornato al mondo, si troverà ancora in mezzo ai pericoli della vita che è un correre alla morte.

Di qui appare un'altra contraddizione del Filomusi, o, piuttosto, la contraddizione che egli mette in bocca a Beatrice, la quale rinfaccerebbe a Dante d'essersi indugiato nella vita attiva, e insieme gli permetterebbe di tornare dalla contemplazione di nuovo a' pericoli della vita attiva, pel cui indugio lo ha rimproverato; e poi l'ammonirebbe di guardarsi da quelle Sirene, che nulla hanno a che fare col rimprovero fattogli. Ma se il rimprovero è per l'indugio in quella vita attiva, come non gli proibisce addirittura questo ritorno, dopo che sarà salito fino al sommo della contemplazione nell'Empireo? Come spiega il mio avversario questo enigma del suo sistema? Forse che Dante dopo la sua salita da vivo alla contemplazione della Trinità nell'Empireo, disceso che ne fosse, doveva, per risalirvi dopo morte, entrare in qualche ordine contemplativo, e vestire il saio di san Bernardo?

4. Nei versi del *Paradiso*:

O poca nostra nobiltà di sangue,
se gloriar di te la gente fai
qua giù, dove l'affetto nostro langue,
mirabil cosa non mi sarà mai;
ché là, dove appetito non si torce,
dico nel cielo, io me ne gloriai;

chi non ravvisa un atto di vanagloria di Dante, di essersi lasciato vincere in cielo dalla com-

piacenza della propria nobiltà? È forse questa la superbia buona? *la gloria che vien da Dio?* Ma Dante qui non parla della *nobiltà di virtù*, come interpreta col *Convivio* il Filomusi, bensì della *nobiltà di sangue*, che è *poca*, non molta come la gloria che vien da Dio. A spiegar la quale il Filomusi doveva citare piuttosto quel che ha lasciato: « Non dica quegli degli Uberti di Firenze, né quegli de' Visconti di Milano. Perch'io sono di cotale schiatta, io sono nobile; che il divino seme non cade in ischiatta, cioè in stirpe, ma cade nelle singolari persone »¹; vale a dire, intesa la *Nobiltà* per *Virtù*, il valor non va di vaso in vaso, e del retaggio miglior nessun possiede: perché

rade volte risurge per li rami
l'umana probitate; e questo vuole
• Quei che la dà, perché da lui si chiami.²

Se dunque la superbia di Dante nel cielo fosse stata quella che viene da Dio, non avrebbe Dante rivolta la sua parola a quella che vien dal sangue, come a causa della sua compiacenza.

Nego poi che Dante voglia *mostrarsi* umilissimo lassù nel Paradiso terrestre; nel senso che dà al *mostrarsi* il Filomusi, di *esagerazioni d'umiltà*, natè dall'entusiasmo per la vita contemplativa; non già nel senso che Dante non si sentisse davvero umilissimo per persuasione, senza esagerazioni. Carina questa finzione d'umiltà, questo giuoco di reciproche sfuriate e umiliazioni tra Beatrice e Dante senza proporzionato fondamento, lassù nel Paradiso terrestre, come se Beatrice e Dante recitassero in una scena da teatro lirico!

5. Quanto alle sofistiche concezioni che il Filomusi attribuisce alla distinzione di ragione tra gli attributi di Dio, alle conseguenze che ne derivano, non è da dir altro se non che son forse cose troppo fini per chi ha studiato teologia solo da dilettante.

Col ragionamento del Filomusi si potrebbe dire che sbagliano tutti i teologi antichi e moderni, quando dimostrano che, sebbene in Dio tutti gli attributi di bene, di verità, ecc., s'identifichino, pure le loro formalità, secondo

il nostro concetto obbiettivo, a cui in Dio risponde la realtà, sono distinte. Di che segue che in Dio l'intelletto, non sostanzialmente ma formalmente, non è la volontà; altrimenti anche la generazione del Verbo, che, come dicono i teologi di professione, è *per intellectum*, si confonderebbe con la spirazione dello Spirito santo ch'è *per voluntatem*.

Il Filomusi è passato troppo leggermente su quel che io ho scritto, che cioè « il concetto di bene non è il concetto di verità »; ond'è caduto in uno di quei sofismi, che si obbietano nelle dispute scolastiche dagli arguenti contro il difendente, quando, contro di me, dall'identità sostanziale in Dio della somma verità col sommo bene, ha conchiuso l'identità formale de' concetti di bene e di verità in Dio. Bella logica!

6. Quanto all'*enigma forte* del Canto XXXIII del *Purgatorio*, riguardo al quale afferma che io mi guardo bene dal solo *tentarlo*; il mio tentativo era già bell'e fatto, prima che si stampasse la mia recensione del Filomusi nel *Bullettino*; e ora lo scritto che lo contiene sta già da parecchi mesi in mano altrui, per uscire a suo tempo per le stampe.

7. Del simbolo della lonza, che per me sarebbe la lussuria, non l'invidia, come per lui, il Filomusi scrive che l'unico argomento « a sostegno di questa vecchia opinione » recato da me è quello di san Tommaso citato pure da lui. Ma il Filomusi nel leggere ha forse saltato questo mio periodo con le sue note rispondenti: « Di più il ternario di tre vizi proposti dal F. non può competere, per vigor di tradizione, di diffusione e di fama, con l'altro ternario di *ambitio, avaritia, luxuria*, vizi, per aggiungere qualcosa a quel più che altro ve ne ho detto,¹ cui fin dai loro tempi, i due Catoni rinfacciavano ai nobili romani, e nell'età prossima a Dante Caterina da Siena vituperava, come tre colonne di vizi, nella Chiesa e nel mondo ».²

A sostenere poi il simbolismo di *superbia*,

¹ *Conv.* IV, 20.

² *Purg.* VII, 120-123.

¹ *Il Simbolo delle tre fiere dantesche*. Roma, 1909, pagg. 20-23.

² *Bull. S. D. I.*, N. S., XX (1913), p. 13.

invidia, avarizia, da lui applicato alle tre fiere, « in compenso della citazione incriminata » da me, me ne offre « un'altra più congruente, dello stesso sant'Agostino: *coarctat me avaritia, accusat superbia, consumit invidia* »; e sta « a vedere che cosa troverà ancora il Busnelli per infirmarla ».

Ecco che cosa ho trovato, per dimostrare che in questa nuova *più congruente citazione di sant'Agostino* il Filomusi non è stato più felice che nella prima. Le *Meditazioni*, donde l'ha tolta, è libro sì poco di sant'Agostino quanto l'altro, su cui egli innanzi si fondava, cioè il *Liber de contritione cordis*. Quelle *Meditazioni*, che vanno sotto il nome del gran Vescovo d'Ipbona si riducono a un centone di frammenti e capi di san Gregorio, di sant'Anselmo, di san Damiano, e di un certo abate Giovanni.¹ Di più la citazione è mutila, come è posta dal Filomusi; il quale de' molti vizi, tra cui anche i sette capitali, che il testo integro novera, pigliò i primi tre, lasciando la *concupiscenza* e la *lussuria*, che immediatamente seguono nel testo. Ecco il passo intiero: « Torquet me conscientia, cruciant cordis arcana, coarctat *avaritia*, accusat *superbia*, consumit *invidia*, inflamat concupiscentia, infectat *luxuria*, dehonestat *gula*, ebrietas confutat, detractio lacerat, ambitio supplantat, rapacitas objurgat, discordia dissipat, *ira* perturbat, lenitas dissolvit, *torpor* opprimit, hypocrisis fallit, adulatio frangit, favor attollit, calumnia pungit ».² Tant'era, per ottener il trinomio, del Filomusi, cavar la citazione da qualche catalogo o *saligia* dei vizi capitali, che avesse quei tre in fila.³

Invece di questo, troppo infido, suggerirò al mio contraddittore un passo, ove l'*ambitio* si riduce alla *superbia*, e oltre all'esser *più congruente*, perché proprio di sant'Agostino, potrebbe spiegare di più perché la selva dantesca sia oscura. « Quae sunt tenebrae — grida

il Santo — nisi opera mala?; Quae sunt *tenebrae* nisi cupiditates malae, *superbia, avaritia, ambitio, invidentia* »?¹

Ma neppur questa citazione gioverebbe molto al mio avversario. L'espressione più formale del pensiero di sant'Agostino, a sostegno del simbolismo delle *tre fiere* appoggiato a lui, sta in altre sue opere, e segnatamente nel *De civitate Dei*, opera, si sa, studiata dall'Alighieri, ove il Santo ragiona espressamente de' tre vizi, come di tre fonti di rovina morale per la Repubblica romana, in ispecie secondo ciò che fu accennato sopra de' tempi di Catone. Cercando « quibus vitiorum gradibus aucta sit in Romanis cupiditas regnandi », scrive: « Honorum porro continuandorum facultas non esset nisi *ambitio* praevaleret. Minime autem praevaleret *ambitio*, nisi in populo *avaritia luxuriaque* corrupto ».² E più avanti, domanda il santo dottore che si mostrino e si nominino i monumenti e i templi pagani, « non ubi ludi agerentur obscenis vocibus et motibus histionum... sed ubi populi audirent quid di praeciperent de cohibenda *avaritia, ambitione* frangenda, *luxuria* refrenanda ».³ E più avanti ancora, in un passo, che con quel sopra citato a favore del Filomusi conviene nel numero di quattro vizi riducibili, — per essere, nel concetto dantesco, *jactantia* e *superbia* del medesimo tipo — a tre, pone invece della *invidia* la *lussuria*, come uno de' vizi che procedono, secondo il concetto dantesco del Purgatorio, dall'amor perverso: « Deficitur enim non ad mala, sed male, idest non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est *avaritia*, sed hominis perverse amantis aurum, iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi; nec *luxuria* vitium est pulcrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia, qua rebus spiritaliter pulcrioribus et incorrup-

¹ MIGUE, P. L. t. 40, c. 898 e segg.

² *Meditat.*, c. 4.

³ La parola *saligia*, usata nel Medio Evo, come vocabolo mnemonico dei sette vizi capitali, risulta, come si sa, dalle prime lettere de' medesimi vizi: *superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, accidia*.

¹ *In ascensione Domini Sermo* I, 6. MIGUE, P. L., t. 38, c. 1205.

² *De civit. Dei*, I, 31.

³ *Ibid*, II, 6.

tibilter suavioribus coaptamur; nec *jactantia* vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiae; nec *superbia* vitium est dantis potestatem vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris justiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus ».¹

E questo tanto che ho trovato spero che il lettore, se non il Filomusi, riputerà che basti, per infirmare anche la seconda citazione *più congruente dello stesso sant'Agostino*.

8. La mia critica al simbolismo di Virgilio, come *intelletto dei principii*, è parsa al mio oppositore una « lunga discorsa filosofica », non credo per altro se non perché non ha cercato di vedere la distinzione fra *intelletto* come *aliquid animae*, e *intelletto* come *habitus primorum principiorum*; come farebbe, chi non mettesse distinzione alcuna fra *intelletto* e *scienza*, fra la facoltà perfettibile e la perfezione, che l'informa. E n'è prova quel che nella replica ribadisce affermando che Virgilio per lui non simboleggia già l'*intelletto* possibile, che è la vera *tabula rasa*, ma « l'*intelletto*, quale san Tommaso lo concepì, cioè come *aliquid animae*, sia esso attivo o agente, sia passivo o possibile ». E soggiunge: « Perché il Busnelli trae la sua conseguenza da quello che è l'*intelletto* possibile, e non da quello che è l'*agente*? È dal più, non dal meno che bisogna concludere: ed *agens est honorabilius patiente*, come scrive Aristotile, citato da san Tommaso ». Tiriamo pertanto, per compiacere il Filomusi, la conclusione dall'*intelletto* agente: questo dunque sarebbe l'*intelletto dei principii* di cui è simbolo Virgilio.

Ma, a far apposta, non potrebbe capitar peggio il Filomusi; perché va proprio a urtare contro san Tommaso, da lui invocato, e cui crede di seguire. L'Aquinate infatti scrive che per capire che cosa sia l'*intelletto* agente, non bisogna intendere « quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in se-

cunda specie qualitatis secundum quod quidam (e con questi va noverato il Filomusi) dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in secundo Poster.; et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu ».¹

La confusione, che nell'*intelletto* fa il mio avversario, è quindi quasi accresciuta dalla sua replica. L'*intelletto* agente è *aliquid animae*; cioè una facoltà fisica di essa; l'*intelletto* de' principii invece, il cui vocabolo identico ha tratto in inganno il Filomusi, non è propriamente *aliquid animae*, una facoltà di lei, ma una perfezione sopraggiunta, un effetto prodotto dall'*intelletto* agente nell'*intelletto* possibile; una scrittura impressa nella *tabula rasa*; un abito, simile alla scienza, causato dagli atti intellettivi, che, per quanto sia ricevuto nell'*intelletto*, ne è però distinto, né può identificarsi con esso: altrimenti chi, per disgrazia, per disuso o per morbo, perdesse la scienza, perderebbe l'*intelletto*.²

Di più, se l'*intelletto* possibile è la *tabula rasa*, l'*intelletto* agente è lo stilo per iscrivervi; ma nessuno dirà che lo stilo sia la scienza scritta, o che lo stilo propriamente sappia tutto quello che scrive. L'*intelletto* agente non è quello che sa, e intende; quello che intende è l'*intelletto* possibile, quando l'*intelletto* agente vi abbia scritto, o, per dir così, copiato le specie o immagini intelligibili delle cose. « Intellectus agens, — scrive ancora l'Aquinate, — non facit species intelligibiles actu ut ipse pereas intelligat, maxime sicut substantia separata, quum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis ».³ L'*intelletto* agente insomma è come il lume che fa vedere le cose; l'*intelletto* possibile è l'occhio che per le immagini ricevute sulla retina le vede. Nessuno vorrà sostenere che il lume stesso, e non l'occhio, vegga le cose, sebbene

¹ *Contra Gentes*, II, 78.

² *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 12.

³ *Contra Gentes*, II, 76. Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 4 ad 3; a. 3.

¹ Ibid. XII, 8.

le cose non si possano vedere senza il lume. Per questo anche l'intelletto agente è a suo modo una *tabula rasa*; con questa differenza però, che l'intelletto *possibile* è *tabula rasa*, e può intendere, ma non intende nessuna verità, prima che l'intelletto agente vi abbia scritto quanto basti a formare un'adeguazione tra due concetti, in che consiste la verità; mentre l'intelletto agente è *tabula rasa*, per dir così, assai più che il possibile, perché non solo non intende, ma non può intendere, sì solo scrive le immagini delle cose e le fa intendere all'intelletto possibile senza intenderle lui. Fa insomma come le campane, che chiamano la gente in chiesa ed esse non ci vanno, o, meglio, come la penna che scrive concetti della mente, e non li capisce. Dirà forse il mio avversario che son misteri? Ma tale è il sistema aristotelico tomistico; e chi ne accetta i principii, deve accettarne anche le conseguenze, e procacciar di intendere gli uni e le altre.

Né vale il dire che bisogna conchiudere dal più, non dal meno; e l'intelletto agente è da più del possibile. Rispondo. *Assolutamente* parlando accade il rovescio: l'intelletto possibile è più perfetto dell'agente; perché esso produce la cognizione per azione vitale, mentre l'agente produce solo la specie o immagine intelligibile, per cui il possibile passa dalla potenza all'atto del conoscere, che è il fine, e perciò cosa più perfetta di quel che sia la specie intelligibile, che n'è il mezzo. *Relativamente* però, secondo il senso che, nel passo citato dal Filomusi, è inteso dall'Aquinate, l'*agens est honorabilius patiente*; cioè l'intelletto agente come *produttivo* della specie intelligibile, è più perfetto dell'intelletto possibile inteso come *recettivo* della medesima specie, non come *produttivo* o attuante, per forza della specie ricevuta, la cognizione, giacché, come tale, è assolutamente più perfetto.¹

9. Nella questione del Veltro, come simbolo dello Spirito santo, il Filomusi si lamenta ch'io non abbia esposto la mia opi-

nione, e non abbia osato affrontare un tal problema. Ma qui la memoria ha tradito il mio avversario; quella questione io l'ho *affrontata*, almeno in breve, nel mio studio sulle tre fiere dantesche.¹ Quanto alla necessità di esporre, per criticar la sentenza del Filomusi, la mia opinione, non la vedeva. Chi non sa che si può benissimo criticare la sentenza altrui e mostrarne i lati deboli e gli errori, senza manifestare la propria, come un matematico può dimostrare la falsità d'una soluzione d'un problema di geometria, senza indicare la vera? Così ad esempio, posso rifiutare l'opinione di chi vede nell'*avvocato dei tempi cristiani* Orazio o Lattanzio o Ambrogio, e non dire qual sia il personaggio buono o cattivo, che ci veggo io.

Ma poiché al Filomusi sarebbe piaciuto ch'io mi fossi più dilungato sulla sua interpretazione, aggiungerò altre osservazioni. Egli connette la profezia del Veltro con la profezia del regno dello Spirito santo fatta dall'abate Gioacchino, e viene a dire che, se la profezia di lui fu condannata per eretica dalla Chiesa, Dante, annacquata un pochino, l'avrebbe interpretata più benignamente per modo che dicesse *celestiale infusione, divina spirazione e ajutorio, luce della divina bontà*, « donde sarebbe scaturita la rigenerazione morale degli uomini, in genere, d'Italia e di Roma, in ispecie, e, in modo specialissimo, dell'Impero universale »; mercé, del dono dello Spirito santo che si chiama *consiglio*, opposto all'*avarizia*.²

Ma di questo regno più mite dello Spirito Santo non è traccia nella *Commedia*, più che di quel del Padre e del Figliuolo. Né la profezia di Dante è quella di Gioacchino se non in quanto era allora comune la profezia e il desiderio di un rimedio a' mali della società, profezia che poi ad altro non si riduceva se non a una *prophetia comminationis* a terrore de' tristi,³ pari a quella di fra Cristoforo a don Rodrigo. Ma in modo particolare, a detta del Filomusi, il Veltro Spirito santo, avrebbe

¹ Il simbolo delle tre fiere dantesche. Roma, 1909, pag. 113-116.

² Nuovi studii su Dante, pag. 42.

³ S. TOMMASO, II-II, q. 174, a. 1.

¹ Cfr. SILVESTRO MAURO, *Quaestiones philosoph.*, I. IV. De ente immateriali, q. 4.

ristorata quella vita contemplativa, a cui Dante s'avviava; e che a quei tempi avea sì pochi seguaci.

Non si aspetti la sua venuta visibile, dice il Filomusi: « *verrà*; ma non occorre che sia visibilmente »: basta il modo invisibile « *quum aliquis per Spiritum amator Dei efficitur* ». Per tal modo il Veltro si risolve nell'interna riaccensione dell'amor di Dio, « *secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae*.... quando aliquis proficit in aliquem novum actum nel novum statum gratiae ». ¹ Ma questa è impresa che, almeno da Cristo in qua, non ha nulla di straordinario e di solenne, mentre tale vorrebbe essere una nuova missione del Veltro, nel concetto di Dante, non invisibile, ma visibilissima in sé e ne' suoi effetti, poichè in quella venuta il Veltro dovrebbe essere come un novello Scipio; e, come dice in cielo Beatrice,

ruggiran sì questi cerchi superni,
che la fortuna, che tanto s'aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
sì che la classe correrà diretta;
e vero frutto verrà dopo il fiore.

Però il Veltro, ribatte il Filomusi, non s'identifica col DXV, perché questo sarà, sì ispirato dallo Spirito santo, come *nesso del cielo*, ma non sarà lo stesso Spirito santo: bensì un salvatore, una specie di Noè, che dovrà essere tipo, figura dello Spirito santo, del secondo vero salvatore, del Veltro.

Abbiamo quindi un Veltro futuro invisibile, e un Messo da Dio visibile; il Veltro, un cane, è lo Spirito santo; il Messo, invece, ispirato dal cane, è un uomo ragionevole. E per dimostrare il concetto del Messo = DXV ricorre alla cabala di Rabano Mauro; accettando da lui il simbolo di D = cinquecento. Ma del XV fa prima la somma $X+V=15$; poi scioglie il 15 non in 10 e 5, da cui risulta, bensì in 7 e 8, poste un po' diverse, poichè per Dante quel 15 è risultato simbolico, di 10 e 5, già non di 7 e 8. Con simile cabala, che permette di sostituire un numero a un altro, ognun vede che si può interpretare il DXV

come pare e piace; e trova nel XV anche il 12 e il 3, cioè i dodici Apostoli e le tre Persone della Trinità.

10. Anche di Matelda il Filomusi mi fa carico di non aver detto verbo, e gli spiace che la via lunga mi cacciasse innanzi senza una fermatina su quell'argomento. Mi soffermerò qui, dunque; e toccherò insieme vari punti saltati nel *Bullettino*.

Beatrice, secondo il Filomusi, « simboleggia la *sapienza come virtù o abito intellettuale speculativo* principalissimo, dal quale dipendono l'*intelletto* e la *scienza* »; san Bernardo, invece, che nell'Empireo succede a Beatrice, « simboleggia la *sapienza come dono dello Spirito santo*, e cioè come eroica divina virtù ». ¹

Orbene: la sapienza, nel senso di virtù intellettuale speculativa, può intendersi nell'ordine naturale e nel soprannaturale. Pare che il Filomusi la pigli nel secondo senso, ma si fonda assai sul primo. Intesa dunque come *virtù* avuta per grazia o *infusa*, non può, in quanto è simboleggiata da Beatrice, maestra di sublimi verità a Dante, essere precisamente quella sapienza comune, connessa con la carità e con la grazia, che è infusa in tutti, bambini o adulti, dotti o ignoranti che siano, i quali si vestono della grazia santificante. Sarà dunque — poichè il Filomusi esclude che sia quel dono speciale dello Spirito santo, ch'è simboleggiato da san Bernardo — la sapienza infusa non comune a tutti coloro che sono in grazia di Dio, ma speciale di quanti l'hanno dal cielo come *gratis data*, cioè come grazia non necessariamente legata con la carità, e che però può trovarsi in un peccatore, qual fu Salomone traviato, essendo data « *per modum cognitionis*; sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet ». ² In tal senso la sapienza infusa altro non sarebbe che sacra dottrina o teologia non acquisita per istudio, ma avuta per dono soprannaturale, come si dice l'avesse Alberto Magno: sarebbe il dono dello Spirito Santo *gratis dato del sermo sapientiae*,

¹ S. TOMMASO I, q. 43. a. 6 ad 2.

¹ *Nuovi studi su Dante*, pag. 72.

² S. TOMMASO, I, q. I, a. 5 ad 3.

che più che per chi lo possiede, serve in bocca di lui ad ammaestramento degli altri.¹ Di questa sarebbe simbolo Beatrice che fa appunto da maestra a Dante nelle cose rivelate.

Ma se così è, non si capisce perché il Filomusi si strani da san Tommaso, negando che una tal sapienza sia la teologia; se pur non fosse, come pare che di fatto sia, che non vede la differenza che è dalla virtù intellettuale della *sapienza acquisita, che ragiona di Dio secondo i principii della ragione*, alla *sapienza per accidens infusa*, che ne ragiona secondo i principii rivelati.

A Beatrice è superiore san Bernardo « perché, scrive il Filomusi, *la sapienza soltanto speculativa* è virtù; *la sapienza speculativa e pratica insieme* è dono dello Spirito santo, vale a dire, è virtù superiore alla virtù comune, è eroica, divina virtù ». Ma il dono dello Spirito santo, chiamato *sapienza*, se ha il privilegio di andar sempre connesso con la grazia e con la carità, ha pur quello di esser comune a quanti sono in grazia, e però nell'ordine della cognizione si appaga della rettitudine del giudizio nell'interrogare e riguardare le cose divine rispetto, non particolarmente agli altri, ma a quanto è necessario alla salute propria.² È quella sapienza, scrive l'Aquinate, che fa giudicare rettamente delle cose divine, o secondo le regole divine, dell'altre cose *ex quadam connaturalitate sive unione ad divina* « *per modum inclinationis*, sicut qui habet habitum virtutis recte judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda in quantum ad illa inclinatur ».³ Questo dono perciò o *unzione dello Spirito Santo*⁴ non è sì proprio de' contemplanti, de' quali fu san Bernardo, che non sia comune a tutti gli altri che vivono in grazia, anche occupati nella vita attiva.

E però non è facile comprendere come

¹ II-II, q. 45. a. 5. Beatrice avrebbe il *sermo sapientiae*, e ne userebbe « *privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo; et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus* ». II-II, q. 177, a. 2.

² II-II, q. 45, aa. 4 e 5.

³ II-II, q. 45, a. 4; I, q. 1, a. 5 ad 3.

⁴ II-II, q. 8, a. 4 ad 1; *De verit.*, q. 6, a. 5 ad 1.

per tal dono Bernardo sia superiore a Beatrice beata, dotata per giunta del dono gratis dato della sapienza. Né vale il dire che quel dono dello Spirito santo è come eroica, divina virtù; perché pure inteso, come tale, non si estenderebbe se non alle operazioni virtuose dell'individuo, non mai, se non trasformata in virtù gratis data, alla istruzione altrui, come è quello di Bernardo rispetto a Dante.

Legato con quello di Virgilio e di Beatrice è il simbolismo di Matelda e di Stazio, ambedue figure della *scienza delle conclusioni*, l'una in quanto è abito intellettuale speculativo e pratico, l'altro in quanto è puramente speculativo.

Il Filomusi però facendo Stazio e Matelda simboli della *scienza*, e Virgilio dell'*intelletto*, s'accorge che « da una parte, *considerare principia secundum seipsa, (intelletto)*, è certamente meno che non il considerarli *simul cum conclusionibus, (scienza)* ». Di che segue che Virgilio col suo *intelletto* è certamente meno di Stazio con la sua *scienza*, e che questi di tanto supera quello, di quanto l'estensione della scienza supera il nucleo de' primi principii. Ma poi si consola che dall'altra parte « l'*intelletto de' principii* è più *nobil cosa* che non la scienza delle conclusioni; e la scienza *dependet ab intellectu, sicut a principaliori*: i principii sono la forza primigenia delle scienze, direbbe un moderno ». Magra consolazione; perché questa nobiltà non copre la miseria del poco contenuto del simbolo. Nel fatto di dimostrarsi maestro, il povero Virgilio si troverebbe in tutto e per tutto al verde; perché i primi principii generali, — non quelli proprio delle scienze che sono in sé vere conclusioni procedenti da' primi principii, — li dà non il maestro, ma la natura, l'*intelletto agente*, onde Virgilio insegnerebbe quel che già Dante sapeva e tutti sanno, e di cui nessuno che abbia due dita di cervello va a scuola per apprenderne i concetti.¹

¹ Si noti poi che, se Virgilio figura l'*intelletto de' primi principii*, e scompare alla venuta di Beatrice, si dovrebbe forse dire che il suo simbolo viene assunto da Beatrice stessa tra perché gli succede nel magistero,

II.

Sarei giunto, nella mia risposta, al gravame della difesa mia e del Parodi. Ma perché il Filomusi non creda che ancora in questo *Giornale* a me tardi, come egli suppose pel *Bullettino*, « di venire alla difesa mia e dell'amico fiorentino », interporrò, a emenda del peccato di trascuratezza commesso nel *Bullettino*, alcune osservazioni su parecchi altri suoi *Studii*; osservazioni già da me fatte e che non poterono racchiudersi nello spazio assegnatomi nel *Bullettino*, a cui erano destinate. Sarà una sosta per me e pel lettore, il quale spero non resterà offeso, se anche qui mi vedrà talvolta difendere me stesso.

1. Nello studio sul *Messo del cielo alla porta della città di Dite*¹ il Filomusi sostiene che quel misterioso personaggio altro non può essere che Aronne, perché ebbe dignità sacerdotale; perché ne portò il simbolo nella verga; perché fu eloquente messaggero di Dio a Faraone. Ma, si può notare, a debellare i demoni non è necessaria la dignità sacerdotale: gli esorcisti non sono per sé sacerdoti, ma da meno; gli angeli, e il loro capo, Michele, trionfatori di Satana, non furono sacerdoti. Di più: la verga, se può significare la dignità sacerdotale, perché Aronne fu eletto sommo sacerdote per la verga fiorita, significa specialmente la preminenza d'autorità pastorale, il che non è di tutti i sacerdoti; e può spettare anche a' laici,

e perché la sapienza inchiude l'intelletto de' primi principii. Invece il F. (*Nuovi studii*, pag. 69) afferma che « Dante prende il posto di Virgilio, e diventa lui, nella mistica processione, il rappresentante della virtù dell'intelletto. Vi pare strano? » Al F. no; perché in quel corteo non può mancare l'intelletto; e se Dante non lo rappresentasse, non vi rappresenterebbe nessuna virtù. Ma è proprio necessario questo ufficio simbolico di *vice-intelletto* nella mistica processione? e proprio deve assegnarsi al discepolo? E sia; in tal caso stava meglio anche prima in Dante che non in Virgilio; perché l'intelletto de' primi principii come fondamento di ogni scienza, si suppone nel discepolo, ma nel maestro si pensa debba esserci qualcosa di più, almeno un po' di quella scienza delle conclusioni, che vuol insegnare.

¹ Pubblicato già in questo *Giornale*, XVIII (1910), pagg. 37-42.

e alle donne, come lo scettro a' re. In terzo luogo messaggeri di Dio furono i profeti, e Mosè stesso prima d'Aronne, che pure non fu sacerdote: Eliseo non era sacerdote, e pure fu messaggero di Dio, e aveva una verga o bastone miracoloso. Ha l'aria poi d'arguzia il dire che Aronne, che peccò d'idolatria, e però sarebbe indegno di apparire nel cerchio degli eretici, si trovi quasi « un po' a casa sua, alla porta del cerchio degli eresiarchi »; ma, in tal caso, perché porta tanto spavento sul suo passaggio, e alle porte di quella ipotetica casa sua?

Dal non trovarsi da lui miglior personaggio d'Aronne, il Filomusi piglia occasione di escludere gli angeli, e segnatamente, come era stato proposto da me, san Michele; perché *arcangelo*, e perché sarebbe troppo per provvedere alla salute del solo Dante. Ma Dante non aveva certo perduto il suo angelo custode, né Michele veniva per farne le veci: veniva per tutti e due, non solo per Dante, ma anche per la sua guida; poichè ad ambedue avevano i demoni negato le dolenti case.

Il Filomusi si fa forte contro la mia sentenza con dire che gli arcangeli sono così detti « quasi magna nuntiantes »; e alle porte di Dite nulla di grande c'era da annunziare. Eppure qualcosa di grande doveva essere quell'annunzio della volontà di Dio, quel *vuolsi cost colà*, se con tanto apparato di spavento e di grido fu congiunto. E poi, la grazia largita a Dante fu così straordinaria, che una simile l'ebbero soli Enea e Paolo. Non è quindi da dir quella sua andata nulla di grande, se se ne commuove l'Inferno, se nel Purgatorio scenderanno schiere d'angeli con Beatrice a lui, e tutto il Paradiso gli uscirà incontro per la via de' cieli a mostrarglisi e far segno della varietà della gloria. Perché dunque è da meravigliarsene, se anche venga, messo del cielo contro le porte di Dite, l'arcangelo Michele? Del resto non fu mandato l'arcangelo Raffaele a Tobia, e per la salute del solo Tobio, senza che gran cosa nunziasse a quella famiglia?

Il Filomusi sembra dimentichi che tutte le conclusioni di san Tommaso sugli angelici ufficii, si appoggiano sui *videtur* e sui *forte*, e che

Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturae. Onde san Michele, se dovesse chiamarsi solo arcangelo, perché *magna nuntiat*, non potrebbe essere il trionfatore de' demonii, perché *arcere daemones* spetta agli Angeli e alle Podestà. E che Dante non facesse negli angeli distinzione di *uffici*, ma tutti li mettesse in relazione cogli uomini, si può desumere dalla descrizione che fa della *plenitudine volante* nella Rosa dell'empireo, dove come schiera d'api dice che senza distizione *nel gran fior discendeva, e quindi risaliva*; e

quando scendean nel fior, di banco in banco
porgevan della pace e dell'ardore
ch'egli acquistavan ventilando il fianco.¹

Se pertanto in cielo tutti gli angeli sono ministratori *di banco in banco*, cioè a' singoli beati seduti, perché non si può dire che secondo Dante il medesimo facessero e facciano in terra?

Inoltre il Filomusi ammette che Dante poteva conoscere quanto io ricavo dalla liturgia, dalle tradizioni, dalle antiche rappresentazioni artistiche di san Michele, ma sostiene per un personaggio, cui non nominava, non poteva fare assegnamento su notizie riposte; quasiché quelle da lui fornite su Aronne, pure innominato, non fossero assai più riposte di quelle che pubblicamente da secoli si leggono e si cantano nella liturgia della Messa e degli Uffici, si tramandano nelle divozioni e tradizioni e rappresentazioni popolari e artistiche, nelle quali si incontra assai più il nome di san Michele, che non di Aronne. Il quale perciò si trova essere, nascosto com'è sotto la veste del Messo del cielo, assai più fuori dell'aspettazione comune che non il famosissimo celeste vincitor di Satana.

2. L'Ulisse della *Commedia* è pel Filomusi il *falso sapiente*; e nel novero delle sue colpe di astuzia sarebbe da porsi anche il viaggio nell'Occidente.

Ma è da notare che Ulisse nell'episodio dantesco non narra una nuova colpa, ma, come ne l'aveva richiesto Virgilio, e desiderava saper Dante, *narra la sua morte*, « dove per

lui perduto a morir gissi ». Tace accortamente delle colpe d'astuzia, per cui è punito; racconta invece quanto gli tornava di gloria in quel viaggio. Se questo è astuzia, fu pure astuzia tutto l'accorgimento usato da Colombo per trascinar la sua ribelle ciurma oltre l'oceano tenebroso. Nel qual fatto non veggio perché il Filomusi, che pure si mostra dotto nelle questioni sulla prudenza, neghi, oltre le altre tre virtù cardinali, ogni prudenza ad Ulisse, mentre l'Aquinate non distingue solo la falsa prudenza de' peccatori, e la meritoria de' santi, ma ancora una prudenza media, non falsa, ma vera, sebbene imperfetta, che può essere nei peccatori e nei pagani.¹ Perché non si potrebbe ammetterla in Ulisse, se può stare con la naturale industria e con l'astuzia?² Perché esigere in lui la buona provvidenza del suo destino futuro, quando ciò non è in mano de' mortali? Si lasci dunque ad Ulisse quella prudenza ch'ebbero tutti gli arditi navigatori, anche quando la fortuna non coronò i loro sforzi; e resti in lui, *qui mores hominum multorum vidit et urbes*,³ il simbolo dell'ardore della conoscenza, a commento dell'esordio della *Metafisica* del Filosofo: *Omnes homines natura scire desiderant... (Bruta) prudentia quidem sunt sine addiscere...: hominibus autem scientia et ars per experientiam evenit*.⁴

3. Come rimaneggia Ulisse, così la critica del Filomusi rivede il simbolo di Lucifero, « la cui retta interpretazione dipende dalla retta interpretazione del verso:

Ben dee da lui procedere ogni lutto.⁵ ».

¹ « Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, duplici ratione: uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanae vitae, sed alicujus specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator et nauta; alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis recte consiliatur et bene judicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit ». II-I, 2, q. 47, a. 13.

² Ibid. ad 3.

³ ORAZIO, *Ars poetica*, 142.

⁴ ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 1.

⁵ *Inf.*, XXXIV, 36.

¹ *Par.*, XXXI, 4-18.

Il qual verso, secondo il Filomusi, significa: da Lucifero deve procedere ogni *pena*, perché *lutto*, che vien da *lugere*, è dolore, imposto dal giudice, cioè pena. Onde in Lucifero vuol essere simboleggiata ogni pena notata dalla Scrittura: il *fuoco* nella faccia rossa, lo *zolfo* nella gialla, le *tenebre* nella nera; il *vento impetuoso* e il *gelo* nel moto delle sei ali; il *pianto* nelle lacrime; lo *stridor dei denti* nel maciullare i tre famosi traditori.

Ma, certo, è un po' più ampio il senso d'ogni *lutto*, che risulta dal ragionamento dantesco, racchiuso in quella terzina:

S'ei fu sì bel, com'egli è ora brutto,
e contra il suo Fattore alzò le ciglia,
ben dee da lui procedere ogni lutto.

Vale a dire: se egli fu bellissimo e superbissimo sopra tutte le creature, convien dire che sia la fonte d'ogni lutto, ossia d'ogni *pianto*; che tale è il vero significato di lutto, non proprio quello di *pena* imposta dal giudice; come si ricava da una sentenza analoga del *Paradiso*, ove Firenze è detta pianta di colui

che pria volse le spalle al suo Fattore,
e di cui è la invidia tanto pianta.¹

Orbene dalla superbia e dall'invidia di Lucifero, *omicida fin dal principio*,² procedette prima la tentazione alla colpa, ché non il pianto e le miserie umane in questo mondo, e le pene eterne e temporali nell'altro; con la differenza però che la tentazione al male provenne solo da lui, mentre il castigo fu meritato dall'uomo e inflitto da Dio, e, se mai, applicato, sotto l'impero permissivo di Dio, dal demonio in questo o nell'altro mondo.³ In ogni *lutto* e nell'*invidia tanto pianta* va dunque compresa anzitutto la causa che ne fu cagione, ossia il peccato originale, prima radice d'ogni altra colpa, e poi tutte le sue conseguenze: si piange non solo per il ca-

stigo inflitto, ma anche per la colpa commessa, quand'anche sia dolore disperato, come quel di Caino e di Giuda. Ben dee pertanto da Lucifero procedere ogni lutto, di *colpa* e di *pena*, cioè ogni male.

Ma il Filomusi obietta che quest'interpretazione « rinnega una dottrina teologica indiscutibile », secondo la quale « causa peccati non potest esse diabolus sed sola voluntas ».⁴ Non rinnega nulla, ma ricorda che se del peccato causa diretta è la sola volontà, causa indiretta è e può essere il diavolo; ed è, pur questa, dottrina di san Tommaso.⁵ Che se il Filomusi volesse replicare che Dante non fa questa distinzione, rispondo che non la fa, perché non c'era di bisogno di farla. Tantoché, quantunque non ci sia, deve ivi intenderla anche il Filomusi nella sua interpretazione; perché anche nel caso della pena la prima causa non è il diavolo, ma Dio, che immediatamente la infligge e indirettamente per mezzo del diavolo.⁶ « Quantum ad poenam, principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo iudici, diabolus autem tanquam tortori ».⁷ Dal che appare come analogamente al modo, come il demonio è causa di ogni peccato, è pur causa di ogni pena; e però quanto alla colpa e quanto alla pena è l'imperador del doloroso regno;⁸ e ben dee da lui procedere ogni lutto.

¹ S. TOMMASO, I-II, q. 80, a. 1.

² « Indirecte diabolus est causa omnium peccatorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano pronitas ad omnia peccata ». I, q. 114, a. 3. Cfr. I-II, q. 80, a. 4.

³ « Paena enim refertur in Deum sicut in primum auctorem ». I, q. 114, a. 1 ad 1. « Principalem paenam damnati excipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione Dei; alias autem paenas sensibiles non est inconueniens hominibus per daemones infligi ». Suppl. q. 89, a. 4 ad 3.

⁴ III, q. 48, a. 4 ad 2.

⁵ « Quamvis igitur, diabolus iniuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret et quantum ad culpam et quantum ad paenam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam, et ordinante quantum ad paenam ». III, q. 48, a. 4, ad 2. Se tanto valeva dell'uomo non ancora redento, molto più varrà pe' dannati, dopo la redenzione, per loro divenuta vana.

¹ *Par.*, IX, 128, 129.

² IOAN., 8, 44. Cfr. S. AGOSTINO, *De Genesi ad litt.*, XI, 14-16.

³ « Daemones dupliciter impugnant hamines, scilicet instigando ad peccatum et puniendo: secundo modo mittuntur a Deo, non primo ». I, q. 114, a. 1 ad 1.

Si potrebbe dunque rispondere al Filomusi che la sua interpretazione rinnega una dottrina teologica indiscutibile, che cioè « *diabolus est caput omnium malorum* » anche quanto alla colpa.¹

4. In un lungo studio, degno di ogni considerazione, per l'ampiezza e la densità delle cose, indagando con qual criterio Dante giudichi le singole anime, il Filomusi sostiene che nel « *dannare o salvare le singole anime, Dante seguì la fama* », non a chius'occhi, ma vagliandola col suo acume critico, accogliendo più favorevolmente il bene che il male, insieme con le particolarità de' vizi e delle virtù, con le notizie della buona e della cattiva morte, cui però talvolta rimaneggiò secondo i suoi ardimenti teologici. È un criterio accettabile, ma non unico. Oltre la fama e la sua critica, in più d'un caso al giudizio di Dante presiede il suo odio e il suo amore, l'ordine della materia e la necessità del disegno. Se è vero che in molti casi *vox populi, vox Dei*, non è certo che « falso del tutto non è mai quel che la fama racconta ». Né ciò basta sempre a scusare la dignitosa coscienza e netta del Poeta, la cui critica, nell'incertezza, sarebbe dovuta talvolta divenire silenzio. La fama spesso non disse solo quel che se ne conta nella *Commedia*; ivi è posto quanto piacque al Poeta di sceglierne secondo i suoi fini artistici, morali, religiosi, politici, che conducono a tacere o scemare o crescere il bene e il male, i meriti e i demeriti, l'infamia e la gloria di parecchi personaggi. Nel giudizio, soprattutto de' contemporanei, Dante fu Dante, di qua nel mondo de' vivi e di là nel suo mondo fittizio; con salda dottrina teologica e filosofica architettò il suo immenso edificio, ma vi allogò spesso gli abitatori, valutandone i meriti, ora più ora meno, con la bilancia che gli piacque, e gli giovava, purché fossero un po' salvi comechessia i diritti del vero o del verosimile o del probabile.

5. Dei rimanenti *Nuovi Studii*, accennerò alla plausibile, se non necessaria, correzione di *Inf.*, XIII, 100: « *Surge in vermena od in*

pianta silvestra »; alla corda, spiegata come simbolo d'umiliazione e di dolore, e non d'umiltà; allo studio sulla tradizione del consiglio fraudolento dato da Guido di Montefeltro a Bonifacio; alle spiegazioni simboliche dei numeri che s'incontrano nella nona e nella decima bolgia;¹ alla voce *cagnazzo* che sarebbe la stessa cosa che color *cangio* (dove *cagno*) o *cangiante*; alla discussione sulla data della visione, che pel Filomusi, fattosi seguace dell'Angelitti, sarebbe il 1301; e infine all'accettabile emendamento di *Purg.*, V, 112: *Giunse que' 'l mal voler che pur mal chiede*.

6. Dai *Nuovi Studii*, riguardo ai quali spero d'aver qui in parte riparato la colpa di non averne potuto, per brevità, ragionare nel *Bullettino*, passo ai *Novissimi*.

Primo ci si presenta lo *spirito del cerchio di Giuda*, che non sarebbe Palamede, come escogitò il Frasoni, e nemmeno Cinna, come avevo proposto io,² ma quel « Bruto che cacciò Tarquinio », riabilitato nell'*Eneide* da Virgilio. Sicché la prima discesa di Virgilio nel cerchio di Giuda altro non sarebbe che un'allusione al libro sesto dell'*Eneide*, v. 818-824, e la frase *trarre uno spirto dal cerchio di Giuda*

¹ In questo studio (*Nuovi Studii*, pag. 254) si interpreta la *prima egualità* di *Par.*, XV, 76, per la *prima verità*, inquanto « *veritas aequalitas quaedam est, cui opponitur majus et minus* ». Ma migliore è la spiegazione data da altri, che applicano la prima egualità all'identità delle divine Persone nella natura divina, dove, secondo le parole di sant'Agostino citate da san Tommaso, « *est tanta convenientia, prima aequalitas* ». (I, q. 42, a. 1).

² Contro la mia sentenza il Filomusi osserva che, ponendo Cinna nella Tolomea pel tradimento tentato e non consumato contro Augusto, ne muto la specie. Rispondo *ad hominem*: Anche Bruto, ribelle contro Tarquinio in quanto suo re, non quasi fosse a sé consanguineo, è posto dal Filomusi nella Tolomea per un delitto che spetta alla Giudecca. Del resto se Virgilio attribuisce alla Tolomea la sostituzione del demonio all'anima nel corpo del dannato, e poi parla dello spirto tratto dal *cerchio di Giuda*, ha buon fondamento anche il credere estesa alla zona della Giudecca questa pena. Inoltre contro la mia ipotesi oppone il Filomusi dati falsi, là dove dice che Cinna tradì Augusto quattro anni prima che Virgilio morisse, e forse appena qualche giorno perdurò nel suo mal proposito. Ma il mio oppositore male lesse Seneca; perché questi non scrive

¹ S. TOMMASO, III, q. 8, a. 7.

varrebbe *riabilitare un traditore*... Ma, assai prima di Virgilio, il popolo romano aveva riabilitato e premiato Bruto, eleggendolo console, e poi erigendogli una statua sul Campidoglio; né i versi:

Infelix! Utcumque ferent ea facta minores,
vincet amor patriae laudumque immensa cupido,

si riferiscono al tradimento di Tarquinio, sibbene all'infelicità del padre, di aver condannato a morte il proprio figlio traditore della patria; nel qual fatto, osserva Virgilio, chenché ne paresse a chi lo biasimava di crudele contro il suo sangue, vinse infine l'amor della patria e della gloria.¹

Inoltre Virgilio chiama Bruto, non traditore, ma vendicatore, *animam superbam ultoris Bruti*, vendicatore, cioè, di Lucrezia. L'interpretazione dunque che de' versi virgiliani dà il Filomusi, non quadra; sfuma la riabilitazione del supposto traditore, insieme col senso allegorico di allusione al libro sesto dell'*Eneide*, attribuito al primo viaggio infernale della guida di Dante.

Sfuma ancora la stranezza che Virgilio avrebbe da vivo con lo scrivere quel libro fatto il

che Cinna tentò il tradimento *quando Augusto aveva quarant'anni*; bensì *quum annum quadragesimum transisset et in Gallia moraretur* (*De Clementia*, I, 9), cioè quando aveva passati i quarant'anni, e si trovava in Gallia. Orbene: Augusto visitò la Gallia nel 738, com'io aveva osservato (*Il simbolo delle tre fiere dantesche*, Roma, 1909, pag. 109); vale a dire, quando, per esser nato nel 690, aveva 48 anni; e da tre anni, cioè nel 735, era morto Virgilio. Sfuma dunque anche la seconda obiezione del Filomusi. Alla terza, che la mia opinione escluda il senso figurato, dal Filomusi attribuito alla prima discesa di Virgilio nell'*Inferno*, rispondo nel testo.

¹ Si può credere, per questa spiegazione, se non a me e a' commentatori, a sant'Agostino, ammiratore fino agli ultimi suoi dì del Poema virgiliano, il quale (*De civit. Dei*, l. III, c. 16) scrive a commento de' due versi citati: « Quomodolibet, inquit (Virgilius), ea facta posterius ferant idest praeferant et extollant, qui filios occidit, infelix est. Et tanquam ad consolandum infelicem subiungit: Vincet amor patriae laudumque immensa cupido ». E più avanti (l. V, c. 18): « Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator »; e cita i versi surriferiti di Virgilio.

viaggio dell'*Inferno*, al cerchio di *Giuda*, luogo allora certo non battezzato con tal nome; laddove il viaggio allegorico, raffigurato in quella scrittura, l'avrebbe compito, dopo morto, *quando di poco era di lui la carne nuda*. Né basta a togliere tanta contraddizione l'interpretare la postuma pubblicazione dell'*Eneide*, fatta da Tucca e Vario, per la discesa postuma di Virgilio, congiurato da Eriton cruda, nella trista conca.

Parranno al suo autore questi arzigogoli essere accordi *mirabili* del senso allegorico col letterale; a me, invece, e forse ad altri, meri conati di ingegno.

7. Ma esco dall'*Inferno*, e guardo nel bel cielo di zaffiro orientale, o già oscuratosi, sopra il Purgatorio; ecco *le quattro stelle e le tre facelle*... Sono reali? No, risponde il Filomusi, perché nessun gruppo di stelle antartiche loro risponde. Sono puramente allegoriche; le quattro stelle, simboli delle quattro virtù cardinali; le tre facelle, simboli, non già delle tre virtù teologali, come fin qui s'è creduto, ma delle tre intellettuali, *intelletto, scienza e sapienza*. Perché? Perché le teologali menano alla perfetta beatitudine della vita eterna, laddove le intellettuali sono guida alla quasi perfetta beatitudine della vita contemplativa, simboleggiate, non meno dell'attiva, a cui conducono le quattro cardinali, nel Paradiso Terrestre.

Ma, per quanto l'eccelso giardino figuri le due vite, non è che puro luogo di passaggio o di breve fermata; e Dante e le anime tendono non lì, ma al cielo, alla vita eterna, per via della purgazione d'ogni neo, e dell'acquisto e perfezionamento d'ogni virtù: di qui gli esempi loro proposti, nelle cornici, de' vizi e delle virtù. Quindi la vita, a cui guidano *immediatamente* le quattro stelle e le tre facelle, è la vita degli ascetici chiamata purgativa e illuminativa, retta dall'esercizio delle sette virtù, a cui tutte le tre teologali e le quattro cardinali, come afferma l'Aquinate nel prologo della *Secunda Secundae*, si riducono le altre; laddove le tre virtù intellettuali, intelletto, scienza e sapienza, si connettono solo con due delle tre teologali, cioè con la fede e con la carità. Non è bene dunque, per determinare il simbolo

delle quattro stelle e delle tre facelle, saltare l'Antipurgatorio e il Purgatorio, ma bisogna dal luogo e dal punto, in che li appaiono, dedurre il significato allegorico più immediato; perché lassù nell'Eden le medesime virtù hanno altri simboli.

Vero è che il Filomusi tenta dimostrare che « conveniva, in special modo, che le virtù intellettuali apparissero a Dante, poco innanzi l'apparizione del tentatore », con questa specie di sorite: la tentazione si vince con l'orazione, l'orazione è uno de' gradi della vita contemplativa, alla vita contemplativa guidano le virtù intellettuali: dunque le virtù intellettuali guidano a vincer la tentazione. Ma a distruggere questa conseguenza, basta osservare che l'orazione, con che si vince la tentazione, è quella dei tentati, cioè di coloro che sono nella via purgativa, e non già nella contemplativa; è l'orazione, propria di tutti i miseri mortali, e una de' precipui atti della religione,¹ per cui s'implora l'aiuto del cielo contro il demonio: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo*:

Nostra virtù, che di leggier s'adona,
non spermentar con l'antico avversaro,
ma libera da lui, che si la sprona.²

E a questo concetto e fine del *Paternoster* si riduce suppergiù il *Te lucis ante terminum*, e la *Salve Regina*; due preghiere abbastanza comuni e popolari, cui nessuno sogna formino uno de' gradi della vita contemplativa, in chi alla vita contemplativa non è nato né fatto, e neppure ci pensa.

Inoltre, con le tre intellettuali non è vero che si spieghi bene il salire delle tre facelle nella notte al posto delle quattro stelle o virtù cardinali, in quanto le intellettuali sarebbero anello di congiunzione tra le cardinali e le teologali. Ma non fa d'uopo di simile anello: alle quattro virtù cardinali, d'ordine morale supremo *secondo la ragione retta*, vanno sostituite quelle che ne possono tenere il posto nell'ordine supremo soprannaturale, *secondo il fine*

della grazia, e queste sono le tre teologali, sebbene le une non escludano le altre, anzi la carità tragga seco ancora le quattro cardinali infuse; e tutte, almeno se volte al fine della carità, girino intorno al polo della vita eterna.

E che quell'anello delle intellettuali sia inutile, appare da ciò che Dante nella processione simbolica dell'Eden, non vede tra le quattro donne e le tre Dee, danzare altre tre donne che siano figure intermedie e simboli delle virtù intellettuali.

Ad ogni modo il soverchio ed esclusivo simbolismo contemplativo, ficcato dappertutto, dimezza il concetto dantesco, adombrato nell'apparizione delle quattro stelle e delle tre facelle, al cui simbolo complessivo convergono e mirano le virtù morali assai più che le tre virtù intellettuali.

8. All'apparizione delle tre facelle, segue la tentazione del serpente alla valle fiorita, la preghiera de' Principi e l'assalto de' due angeli scesi dal grembo di Maria. Questa « tentazione apparsa a Dante è, — secondo il Filomusi, — figura di quella a cui soggiacque il primo uomo nel Paradiso terrestre », come più ampiamente aveva anch'io spiegato.¹ Ma egli non dà veruna ragione d'altri particolari: ad esempio, perché s'incontri il serpente nell'Antipurgatorio, perché si nomini il *grembo di Maria*, e perché il verde spicchi tanto nelle vesti de' due angeli, se quella è figura della tentazione de' protoparenti; ma tutto spiega in genere delle tentazioni ordinarie. E dagli insegnamenti che ricava, gli pare di poter dire « che s'è finalmente risolta anche la temibile, come la dice il D'Ovidio, questioncella, come mai a dei puri spiriti ascriva il Poeta la possibilità delle tentazioni e il bisogno d'aiuto a fugarle, e perché mai ad ogni modo a questi soli spiriti tra quei dell'Antipurgatorio ciò ascriva, o qual sia il vero che egli invita il lettore a scrutar bene sotto il velo del suo racconto ».

La soluzione starebbe in ciò che quella tentazione è un modo di far di là, quella pe-

¹ Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 83.

² *Purg.*, XI, 19-21.

¹ *La concezione del « Purgatorio » dantesco*. Roma, 1906, pagg. 29 e segg.

nitenza che fu tralasciata in questo mondo. Ma tal soluzione lascia intatto il problema, che non è del modo di far la penitenza, ma del perché Dante eleggesse la forma di quella possibile tentazione per far fare la penitenza a quell'anime. Io non veggo altra ragione fondamentale di sì bella invenzione, fuorché l'aver posto il Paradiso terrestre, ove per insidia del serpente lassù entrato avvenne la caduta del genere umano, sulla cima della sacra montagna, e, per conseguente, la presenza, nell'Antipurgatorio, del serpente

forse qual diede ad Eva il cibo amaro,

cacciato cioè dall'Eden, e rifugiatosi in un qualche anfratto presso alla valle fiorita. Per tirarlo in iscena il Poeta finge un'ombra della prima tentazione. Le anime pregano, ma non ne temono; Sordello che chiama la mala striscia *il nostro avversaro*, piuttosto l'addita qual avversario in genere della umana natura, che non proprio delle anime della valletta. Il serpente ha in quei pressi il suo carcere fissatogli dalla divina giustizia; sul far della notte, mosso della sua maligna indole insidiosa, s'attenta d'uscirne e accostarsi all'uomo; ma ecco gli angeli scendere a ricacciarvelo. E però la preghiera che fanno gli spiriti della valletta, non va interpretata come preghiera contro una loro possibile tentazione al male, ma intesa con quella restrizione, con che anche i superbi della prima cornice, recitando il *Paternoster*, domandano a Dio che non sperimenti la loro debole virtù con l'antico avversaro, ma liberi da lui che sì la sprona:

Quest'ultima preghiera, Signor caro,
già non si fa per noi, ché non bisogna,
ma per color che dietro a noi restaro.¹

Come pregano più per gli altri, che non pe' propri bisogni spirituali, non essendo più in loro possibile l'accrescimento di merito o demerito; così la tentazione, a cui sembrano soggetti, è un invito alla preghiera per gli altri, è un ammonimento dei pericoli altrui e delle tentazioni di coloro che dietro, nel mondo di là dal pelago, lasciarono.

¹ *Purg.*, XI, 22-24.

9. Nel Purgatorio Dante stesso sogna una tentazione, quella in cui la femmina balba, trasformata in sirena e Circe incantatrice lo invita a' piaceri terreni. A farla confusa appare una *donna santa e presta*, che, secondo l'opinione del Commentatore cassinese, accolta e difesa dal Filomusi con lunga serie d'argomenti tolti da san Tommaso, figurerebbe la temperanza. Tuttavia l'argomentazione del Filomusi non basta a fermare le ragioni della temperanza, e a chiarire l'indole della donna santa e presta quale risulta dalla sognata scena dantesca.

L'origine di quel sogno di Dante va cercata nell'ammonimento lasciatogli da Virgilio in fine del Canto XVII, dopo la lezione quando sui disordini d'amore, tacque dell'amor che troppo s'abbandona al bene che non fa l'uom felice, e sopra si piange per tre cerchi, affinché l'alunno per sé stesso ne cercasse come tripartito si ragiona. Questo eccitamento a cercare fa nascere in lui il *nuovo pensiero* che, dopo allontanatesi le ombre degli accidiosi, gli si mise dentro,

del qual più altri nacquero e diversi,
e tanto d'uno in altro vaneggiai,
che gli occhi per vaghezza ricopersi
e il pensiero in sogno trasmutai.¹

Ed ecco apparirgli la femmina balba, simbolo dei tre piaceri delle ricchezze, della gola e della carne, cui Dante, per effetto del pensiero accoppiato all'efficacia della fantasia nel cercare della tripartizione di quell'amore soverchio, a poco a poco trasforma in dolce sirena, che appaga i suoi amanti. Alle parole della *donna* incantatrice, nella fantasia di Dante si suscita il fantasma di un'altra donna, ma santa e contraria a quella. Di chi sarà mai quest'immagine di donna *santa*, beata, e *presta*, sollecita, a cui pareva d'essersi tardi levata al suo soccorso? Non è forse il risveglio, nella fantasia, della donna amata, di Beatrice, quale gli era stata dipinta da Virgilio, fin da principio, e cui sospirava di vedere? Infatti ella appare *lunghesso*, cioè accosto, di fianco a lui di fronte a quella strega; e non dice: Dante,

¹ *Purg.*, XVIII, 141-145.

Dante, vuoi veder chi è questa? ma *fieramente* grida: *Virgilio, Virgilio, chi è questa?* chiamandó Virgilio due volte, che pure non era ancorá apparso, *fieramente*, quasi dicesse risentita: O Virgilio, Virgilio da me scelto a guida e difesa del mio fedele, dove sei? che fai? Non vedi chi è questa che cerca d'incantarlo e lo tenta al male? Ed ecco alla voce di Beatrice avanzarsi Virgilio « con gli occhi fitti pure in quella onesta », cioè venir guardando in faccia non la cattiva donna, ma Beatrice, che stava accosto a Dante, incontrar sul suo cammino l'altra donna, che stava di fronte a' due, prenderla, smascherarne gl'inganni, e far vedere a Dante chi fosse, come richiedeva il suo ufficio di saggia e prudente guida.

A questo sogno, pur conosciuto da Virgilio, è poi richiamato il discepolo da Virgilio stesso, per ammonirlo di quanto ha nel sogno veduto fargli e dell'insegnamento darne:

Vedesti, disse, quell'antica strega,
che sola sovra noi omai si piagne;
vedesti come l'uom da lei si slega.¹

Dante aveva dunque visto, in Virgilio come l'uomo si slega dalla donna incantatrice; e nel senso allegorico e morale, come la ragione, simboleggiata in Virgilio, invocata e sostenuta dalla Fede o Verità rivelata, figurata in Beatrice, faccia conoscere e abborrire la bruttezza e gli allettamenti de' falsi piaceri della carne, della gola e della ricchezza.

Non è pertanto necessario introdurre, come nuovo simbolo, la temperanza contro la femmina balba; essendo il suo ufficio sufficientemente e mirabilmente adempito da Beatrice, che menava dritto Dante ad amar lo bene, di là dal qual non è a che s'aspiri.

10. E giacché siamo tornati a Beatrice, e duplice è, secondo quel che si ricava dagli ultimi Canti del *Purgatorio*, la sua bellezza, anco di questa il Filomusi propone una nuova interpretazione. La prima bellezza, quella degli occhi, sarebbe « simbolo della felicità della scienza speculativa — Fisica e Metafisica —

Dante vede che in quegli occhi *la doppia fiera*, cioè il Grifone, simbolo di Cristo, cioè del Verbo, della somma sapienza, *dentro vi raggiava or con uni, or con altri reggimenti*, vale a dire, or come uomo, or come Dio. « Questo duplice specchiarsi del Grifone significa i due aspetti della Scienza speculativa, a seconda che si riferisca alle cose naturali o umane — Fisica, — o alle cose savrannaturali o divine — Metafisica ». Fisica dunque e Metafisica, costituirebbero la Sapienza, di cui è simbolo Beatrice.

Ma, intesa cosí la sapienza, come qui la spiega il Filomusi, non si riesce piú a capire come una tal sapienza si elevi nell'ordine sovrannaturale o divino, come vuol persuaderci il Filomusi. Infatti, la Fisica e la Metafisica, quali si concepiscono da Aristotele e dagli scolastici, per quanto trattino di Dio, e partecipino della teologia, non escono dall'ordine naturale delle cose in relazione alle loro cause intrinseche ad estrinseche, create ed increate, e però considerano Dio solo come causa della natura, e secondo i principii della ragione. Tutto ciò che spetta all'ordine sovrannaturale o divino, quale è da intendersi in massimo grado il gran mistero del Verbo incarnato, ch'è solo una persona in due nature, e di cui è simbolo il Grifone co' suoi doppi reggimenti, supera di tanto la ragione e l'ordine naturale, che non può essere oggetto della Fisica e della Metafisica, ma entra pari pari nella piú stretta teologia, nella trattazione *De Verbo incarnato*, ch'è la terza e piú teologicamente ardua Parte della *Somma*, e d'ogni corso teologico.

A salvare la stranezza della nuova interpretazione del Filomusi non varrebbe il dire che Cristo spetta alla Fisica secondo la umana natura, e alla Metafisica secondo la divina; perché pur nell'ordine delle due nature, eccezionalmente e solo per rivelazione conosciute nella loro perfezione e unione in una unica persona divina, Cristo eccede la natura e agisce in un modo tutto suo proprio, sicché le operazioni teandriche di lui spettano alla piú alta scienza teologica, e pervadono tutta la economia evangelica. Di piú al concetto di

¹ *Purg.*, XIX, 58-60.

PERSONA, quale è da concepirsi nelle tre divine Persone uguali e identiche nell'unità di natura, nessuna Metafisica naturale può levarsi, ma solo dalla rivelazione ci è fornito; e senza un tal concetto è impossibile far alcun ragionamento sulle-due nature in Cristo. Non è dunque accettabile il nuovo simbolo del Filomusi, attribuito alla prima bellezza di Beatrice. E neppure quel della seconda.

Quest'altra bellezza, spirante dal *viso*, simboleggerebbe « la felicità della scienza pratica — Scienza morale », perché « la Morale è dalla Sapienza increata, da Dio ». Ma non solo la Morale, ma tutto che è bene e ente vien dalla Sapienza increata e da Dio. Non si tratta dunque del venir da Dio: si tratta di ciò che viene da Dio e della sua natura. Or bene: la Scienza Morale come contraddistinta dalla Fisica e dalla Metafisica, è l'Etica naturale, distinta dalla Teologia morale, perché viene immediatamente dalla retta ragione, da' cui principii s'informa. Vero è che la grazia stessa nell'ordine morale, altro non fa che perfezionare e guidare la natura, in quella che la eleva ne'suoi atti, sgorganti per il vigore del naturale libero arbitrio intrinsecamente liberi; e che la Morale potrebbe comprendere anche la Teologia morale. Ma in tal caso si varcherebbero i limiti dell'ordine naturale; essendo la Teologia morale la scienza che tratta degli atti umani fondata sui principii della fede, e li dirige all'onestà in ordine alla vita eterna: onde non può assommarsi con la Fisica e la Metafisica, che sono di puro ordine naturale. Di più: la felicità a cui mira la Scienza morale naturale non supera la speculazione dischiusa in quelle due scienze, e molto meno supera la speculazione dell'ordine sovranaturale della Fede e della visione beatifica, dove la somma felicità, considerata pure come fine della moral Teologia, consiste *nell'atto che vede*, e non *in quel che ama*, che poscia seconda. Gli è per ciò che come alla Teologia morale, che studia gli atti liberi della volontà, fornisce i principii e precede la Teologia dogmatica, che considera i concetti della Fede, così al gaudio e all'amore beatifico della volontà precede come causa la beatifica visione dell'intelletto, spe-

culante la divina natura. A questa speculazione intellettuale, non alla scienza morale, accenna l'esclamazione di Dante:

O isplendor di viva luce eterna!

Dunque anche il nuovo simbolismo della seconda bellezza di Beatrice non ha fondamenti sicuri. Tali non sono certo da reputarsi i raffronti che il Filomusi fa tra gli ultimi cinque Canti del *Purgatorio* e il libro dell'*Ecclesiastico*: libro che — ammettendo pure che Dante avrebbe potuto derivare concetti da altre fonti, come di fatti ne derivò dall'*Apocalisse* e da *Ezechiele* — egli vorrebbe, per quel tanto che vi si ragiona della divina Sapienza, fosse ritenuto la principal guida per l'interpretazione degli ultimi Canti del *Purgatorio*.

11. Mi pare però degno di migliore considerazione il simbolo di *precetto di obbedienza* attribuito dal Filomusi alla pianta dispogliata dell'eccelso giardino, in quanto, con altre parole, viene a dire, come altri spiegarono, o la volontà divina, o il divino imperio, o, come Dante stesso afferma, *la giustizia di Dio*. Ma il senso d'*imperio divino* o di *giustizia di Dio*, parrebbe più comprensivo, sia che si pigli giustizia di Dio nel senso che nel Medio Evo si disse *giustizia* di san Pietro ciò che era dovuto a lui, sia nel senso di volontà imperante, e seme d'ogni giusto.

12. Questione assai importante, ma altrettanto nota e dibattuta è quella dei *corpi fittizi* delle anime, che il Filomusi — secondo il quale « Dante ebbe una visione » e « la visione è di tre specie » e « la visione imaginaria è certamente quella che prevale per l'*Inferno* e per il *Purgatorio* » — spiega per *similitudini di corpi*: corpi, non reali, ma *fittizi*; ombre di corpi umani, vedute da Dante, come *personaggio* del Poema, operante in visione; e da lui descritti come *poeta* o autore della finzione. Sarebbero quindi i corpi fittizi corpi imaginati o veduti in visione; fittizi rispetto alla fantasia che li finge, non rispetto alle anime che per sé stesse li formino e se ne vestano, alla riva d'Acheronte o alla foce del Tevere.

Ma, per quanto il divin Poema sia la narrazione di un viaggio fittizio, cioè non accaduto in realtà, la questione de' corpi fittizi non dipende dalla pura immaginazione dantesca, ma dalla teorica che egli spiega nel Canto XXV del *Purgatorio*. Codesta teorica, si chiede, è esposta da lui come frutto d'immaginazione, o come ragione filosofica e fisica dei corpi, onde si rivestono le anime? Basta leggere il discorso di Stazio per persuadersi che intende di dare una spiegazione *fisica* delle ombre, fondata sulla virtù formativa delle anime, che raggia intorno,

così e quanto nelle membra vive.

Dirà il Filomusi. Quel di Dante nel Poema, mirabile racconto di un più meraviglioso sogno, o visione non è un vedere cogli occhi, sibbene un sognare di sognare, un credere di credere, un immaginare di immaginare. Sta bene. Ma, allora, perché Dante paragona il suo viaggio a quel di Enea e a quel di Paolo, che andarono all'immortale secolo, e fu sensibilmente; e dice di non esser né l'uno né l'altro per imitarli? Virgilio descrive forse come sogno o visione e non come *sensibilmente* reale la discesa di Enea all'Inferno? San Paolo non fu, certo, in sogno su in cielo, altrimenti non avrebbe ignorato se vi fosse stato col corpo o senza il corpo; *Deus scit*. E parimente il medesimo Paolo, non come disceso per sogno, ma *sensibilmente* nell'Inferno è presentato nella leggenda medievale, da altri ricordata nel commento del Canto II dell'*Inferno*. Dunque anche la *mente che scrisse ciò che vide*, la memoria che segnò in sé l'immagine delle cose per cui passò e delle persone con cui trattò Dante personaggio, non è concepita come mente o memoria che sogni o ricordi un sogno avuto o pensato, ma che narri un fatto, un viaggio come *sensibilmente* compiuto.

Ma se il viaggio dantesco per l'oltremondo è, per ipotesi, reale, e come reale è concepito e narrato, tali saranno pure tutti i luoghi, le cose, le persone, le parole, i fatti che vi si espongono, quando il Poeta non dica altrimenti, in qualche caso, come dell'aquila d'oro, e della femmina balba, ecc., che furon sogni.

Ma, si badi, anche quei sogni entrano come fatti nell'economia del viaggio; fatti soggettivi, allo stesso modo delle sensazioni e dei sentimenti di dolore o di pietà, di gioia o di spavento, di gratitudine o d'ammirazione, che il personaggio prova in sé durante la via. Dunque anco i *corpi fittizi* sono da supporre oggettivamente *reali*; *fittizi*, rispetto al corpo vero, lasciato nel sepolcro; *reali*, rispetto all'oggettività e exteriorità di quella qualunque forma che presentano agli occhi del riguardante.

E perché ora palpabili ora impalpabili? Che significa questo flusso e riflusso di resistenza? Il Filomusi risponde: « Non certo che Dante, poeta, attribuisca agli spiriti ora corpi palpabili, ora corpi impalpabili: bensì che Dante, personaggio del Poema, a volte s'accorga d'aver che fare con corpi impalpabili, a volte no: questo è tutto ». Ma Dante poeta attribuisce proprio a quei corpi, che Dante personaggio trova ora palpabili ora impalpabili, una forma, che può presentarsi appunto con queste due qualità opposte. Implicitamente ciò lo afferma anche il Filomusi, dove dice che Stazio, simbolo della scienza speculativa, col suo ragionamento sulla genesi delle ombre intendeva dare « una base più razionale che altri non avesse fatto, a una dottrina che non si poteva negare, come quella ch'era stata insegnata dalla stessa Verità ». Se pertanto la teorica di Stazio dà una base più razionale, vuol dire che non è un sogno o una teoria sognata, ma appoggiata a ragioni più o meno discutibili e accettabili se si vuole, ma ragioni vevoli a formare una opinione, come son tutte opinioni più o meno plausibili quelle, che presso i padri, gli scolastici e i mistici corrono sulla natura o realtà delle apparizioni. San Tommaso ammette che gli spiriti possano assumere un corpo fittizio, e presentarlo in quella forma, palpabile o impalpabile, che loro talenta: perché Dante, a cui il Filomusi concede una certa libertà in teologia, non avrebbe potuto estendere simil teorica agli spiriti umani?

Per dimostrare che per Dante poeta i corpi, palpabili o impalpabili degli spiriti dannati e purganti non sono scientificamente concepiti

come reali, il Filomusi dovrebbe anzitutto dimostrare che Dante poeta ha sognato per Dante personaggio la sua dottrina e non cercata, se meno nel principio dell'Aquinate, nelle discussioni di sant'Agostino e de' suoi commentatori.

Invano dunque il Filomusi asserisce che il problema de' corpi fittizi, cui gli altri dantisti si son proposti, non esiste.

13. Su alcuni degli altri minori *Studii novissimi*, prima di esaminare quelli puramente polemici, o critici, farò solo qualche nota. La scaletta de' tre passi brevi di *Purg.*, IX, 94-102, simboleggerebbe nel primo gradino la *confessio*, nel secondo la *contritio*, nel terzo la *satisfactio*; le tre parti integrali della materia da prestarsi dal penitente. Ma, in tal caso, la *confessio* non può comprendere, come crede il Filomusi, l'*absolutio sacerdotis*, che è la forma del sacramento; se no dovrebbe star dopo la *contritio*, che inchiude il proposito della confessione e della soddisfazione, e dà diritto all'assoluzione. Meglio dunque intendere nel primo scaglione di *bianco marmo sì pulito e terso*

ch'io mi specchiai in esso qual io paio,

lo *speculum conscientiae*, ossia l'esame de' propri peccati, candido puro e sincero; e lasciar la confessione in cima alla scaletta de' tre gradi, quando Dante davanti all'Angelo portiere recita il « confiteor » coi tre *mea culpa*, dandosi tre fiate nel petto, e gli chiede ancor l'assoluzione, cioè che il serrame scioglia *virtute clavium*; dopo di che riceve l'imposizione de' sette P, ossia della *satisfactio*. Il secondo scaglione, tinto più che perso

d'una petrina ruvida e arsiccia
crepata per lo lungo e per traverso,

vale a dire non spezzato in più parti, ma solo con due crepature *in forma di croce*, simboleggia la contrizione, valevole a ottenere la remissione de' peccati solo per i meriti della croce o passione di Cristo. E

lo terzo che di sopra s'ammassiccia
e pareo porfido sì fiammeggiante

come sangue che fuor di vena spiccia,
raffigura il *proposito* che si *ammassiccia*, cioè

non ha crepature, ma è saldo, solido e fermo, per effetto dell'amor di Dio, da non più smuoversi e ruinare nella colpa.

Persuasiva invece è la spiegazione che si dà del verso che chiude il Canto XXIV del *Purgatorio*,

esuriendo... quant'è giusto,

cioè quant'è conveniente, applicandovi, come richiede la cornice dei golosi, il testo di san Luca: *Beati qui nunc esuritis, quia saturabimini*; ¹ che quadra meglio che l'altro di san Matteo: *Beati qui esuriunt justitiam*.

Men giusta pare invece la interpretazione che il Filomusi, cedendo, convien dirlo, al suo amore del difficile e complicato, accoglie dal Tommaseo per il verso di *Purg.*, XXXI, 91.

...il cuor di fuor virtù rendemmi.

Verrebbe a dire che Beatrice, la *virtù di fuori*, gli rese il cuore, lo fe' riavere dopo lo svenimento; mentre è più naturale, per un momentaneo smarrimento de' sensi, che il suo cuore restituisca di fuori quella virtù che più non dava; giacché « *principium corporalis motus est a motu cordis... Cor enim principium est sensuum* » ²

Al tutto inaccettabile artificio è, nella terzina di *Par.*, XII, 31-33:

L'amor che mi fa bella
mi tragge a ragionar dell'altro Duca,
per cui del mio sì ben ci si favella;

lo sciogliere il *per cui* in *per colui per il quale*, riferito a Dante che ascolta. In quel luogo il *per cui* non può avere significato diverso da quel *per lui* che nel medesimo Canto infiora il v. 64:

La donna che per lui l'assenso diede,

cioè *invece di lui*. Onde il senso ovvio che risulta dalla vicinanza di *per cui* (*pro quo*) e *del mio* sarebbe che Bonaventura è lì mosso dall'amore a ragionar dell'altro Duca, di san Domenico, *invece del quale* aveva di san Francesco duca di Bonaventura sì bene favellato Tommaso. Questi infatti nel suo esordio, senza

¹ Luca, 6, 21.

² S. TOMMASO, I-II, q. 18, a. 9 ad 2 et 3.

venir meno all'amore e alla stima del proprio Duca, aveva detto dell'uno,

però che d'ambedue,
si dice l'un pregiando, qual ch'uom prende,
perché ad un fine fur l'opere sue;

ma poi parlò di san Francesco, invece che di san Domenico, come tutti pareva si aspettassero. Così *infiammata cortesia* di fra Tommaso mosse poi il Dottor serafico, non meno cortese del Dottor angelico, a inveggiar il patriarca de' domenicani invece del proprio.

III.

Da questo intermezzo di osservazioni, le quali dovetti pur restringere ad alcuni *studii*, sebbene tutti li avessi considerati, esaminati e notati, il Filomusi credo potrebbe persuadersi che io non aveva « trascurato *completamente* tutto quel po' po' di roba », di cui la mancanza di spazio nel *Bullettino* non mi permise di ragionare. Checché ne sia per essere, dopo la sosta fatta, mi rimetto in cammino e ripiglio l'esame di ciò che il mio contraddittore oppone alla recensione del *Bullettino*.

1. Il Filomusi, riguardo all'Empireo, poiché io non ammetto che i beati, i quali *fanno la cerna*, mostrino la giudiziaria podestà da Cristo promessa agli Apostoli nell'estremo giudizio, desidera sapere che cosa significhi, secondo me, *far la cerna*.

Rispondo. Il Filomusi deduce il significato di giudicare pel verbo *cernere* da « *Par.*, III, 75: *dal voler di Colui che qui ne cerne*, ove il Buti interpreta benissimo il *cerne*, per giudica: non così ch'io mi sappia, — dice il Filomusi, — gli altri commentatori ».¹ Ma in quel passo, se il mio avversario avesse cercato nel *Commento lipsiense* dello Scartazzini, avrebbe trovato altri commentatori a sostegno del suo partito; sebbene poi anche lì il critico svizzero attribuisca a *cernere* il senso di *vedere*. Ma dato pure che in quel passo del Canto III *cernere* attribuito a Dio, giusto distributore di gloria, inchiuda o supponga il senso di giudicare, non ne segue che un tal senso debba inten-

dersi dappertutto, anche nel Canto XXXII, dove *cernere* è detto de' beati. Ivi quel medesimo Buti, su cui si fonda il Filomusi, spiega il *far cerna* non più per giudicare, ma per *far grandi brigate e divisioni*, e l'*in cerne* (invece del moderno *cerner*) *sortire per dividere e partire in brigate grandissime*, conforme al senso di *dirimere del fior tutte le chiome e partire le sacre scalce*. Il Buti dunque, e con lui gli altri commentatori che nel primo passo spiegano il *cernere* allo stesso modo, ammettono per quel verbo almeno un doppio significato, registrato anche dai dizionari, né il Filomusi ha il diritto di restringerlo ad un solo, quello di giudicare, trasportando nell'Empireo un'accezione che, secondo alcuni antichi, quel verbo avrebbe solamente nelle sfere; mentre pure parecchi commentatori gli danno ne' due luoghi o un senso un po' diverso, o un identico, che non equivale a giudicare.

Si noti poi che il *cernere* e il *far cerna* Dante lo dice solo di quei beati, che costituiscono le file divisorie partendo i semicircoli, e non d'altri, onde ad essi soli la giudiziaria podestà apparterrebbe nell'estremo giudizio. Così tutti quelli che, secondo la promessa di Cristo, cioè come spiegano gl'interpreti, quel numero senza numero dei religiosi e dei fedeli che professarono povertà volontaria, andrebbero privi di giudiziaria podestà e della gloria accidentale a ciò rispondente, ne' seggi dell'Empireo, proprio là dove dovrebbero essere premiati; siccome quelli che riempiono i semicircoli della Rosa, ed, essendo fuori della linea divisoria, non hanno il bene di *far la cerna*. Sarebbero dunque, nella sentenza del Filomusi, solo sette o otto adulti, e sette o otto donne che avrebbero in cielo la gloria accidentale della giudiziaria potestà.

E, poiché non è da dire che nel discendere dalle sedi della Rosa celeste nella valle di Giosafat l'ordine dell'Empireo verrà sconvolto dai beati, e sederanno alla rinfusa intorno a Cristo, in quel tremendo giorno del trionfo della Chiesa e de' suoi fedeli sarebbero al tutto esclusi dai seggi della potestà giudiziaria proprio coloro, a' quali, in persona, Cristo aveva promesso quel premio, cioè gli Apo-

¹ *Nuovi studii*, p. 385.

stoli, primi eroi della povertà volontaria e del martirio per lui; mentre invece — e questo è il sommo della contraddizione — sederebbero ne' loro seggi, a lato a Cristo, con quei pochi uomini e quelle poche adulte altrettanti bambini e bambine che, senza alcun merito proprio, avessero, come gli adulti, nei circoli superiori, la fortuna di *far cotanta cerna* nella metà inferiore della Rosa. Nell'ordinamento dantesco dell'Empireo nessuno infatti degli Apostoli *cerne* o *fa cerna*, dacché anche i più famosi, Pietro e Giovanni, nominati da Dante, siedono alla destra di Maria, non in fila a pie' di lei.

Ne seguirebbe ancora che de' due nostri progenitori Eva si godrebbe lassù la giudiziaria podestà con l'aureola rispondente, Adamo no, vattel'a pesca perché, Rachele, Sara, Rebecca, Giuditta e Ruth, le quali, per quel che si sa dalla Scrittura, non professarono la volontaria povertà, ne avrebbero avuto quaggiù il merito e lassù poi anche l'aureola della giudiziaria podestà, mentre Chiara, che veramente professò povertà, andrebbe priva dell'una e dell'altra cosa; il Battista, Francesco, Benedetto ed Agostino nel giorno del giudizio universale sederebbero ne' seggi da Cristo preparati per gli Apostoli, i quali perciò — mi perdonino quei Santi l'irriverenza — rimarrebbero gabbati della promessa loro personalmente fatta da Cristo e disonorati dinanzi a tutto il genere umano, con qual gusto dei demoni e dei dannati ognuno lo può immaginare. Ecco, tra le altre ragioni, perché nel *Bullettino* non credeva « di dover aggiungere parola a confutare questa singolare e bizzarra trovata » di spiegare il *far cotanta cerna* per *giudicare e andar ornati della gloria accidentale della giudiziaria podestà*.

2. Un caso strano nell'ordinamento dell'Empireo sarebbe quel di san Benedetto, che, a detta del Filomusi, si pareggerebbe al « caso del capitano, che, per uno special servizio d'importanza prendesse il posto del tenente o magari del sottotenente o d'altro graduato inferiore », senza perder però il suo grado nella gerarchia militare. « Così nella gerarchia dei beati non perde il suo grado di premio

essenziale san Benedetto, se esercita la giudiziaria potestà in un giro della Rosa che corrisponde a una sfera inferiore a quella in cui egli ha mostrato il suo premio essenziale ». Secondo pertanto il mio avversario, nell'Empireo la disposizione de' beati sarebbe fatta secondo il grado del premio accidentale. Eppure ragione e fede vorrebbero che le mansioni, seggi e gradi immutabili ed eterni, assegnate dalla divina giustizia premiante come corone di gloria sostanziale rispondente ai meriti fondamentali della carità e della grazia di via, fossero distinte e ordinate secondo codesto sostanziale criterio, e non secondo l'accidentale. Ma dunque, proprio nell'Empireo, non si distribuisce il seggio secondo la carità e la grazia? Beatrice beata *nel trono che i suoi meriti le sortiro*, vi siede forse per i meriti accidentali della qualità dell'opere, e non piuttosto per i sostanziali della carità? E quando si parla assolutamente di *meriti*, non s'intendono forse quelli essenziali della grazia? Perché mai al premio accidentale della giudiziaria podestà si dovrà concedere più forza per abbassare un seggio, che al premio essenziale della carità virtù per innalzarlo? Ma, dice il Filomusi, san Benedetto non perde, stando in un seggio inferiore, il suo grado di premio essenziale. Distinguo: se in quel seggio vi dovesse stare solo per un certo tempo, per un ufficio transeunte, e, dopo fatta la cerna, tornasse al suo posto, come un capitano che, per uno special servizio d'importanza, abbia preso il posto di un graduato inferiore, *transeat*; se invece vi deve stare eternamente, anche quando l'esercizio di quella podestà è o sarà esaurito, come un capitano che fosse per tutta la vita messo qui o là a far da caporale, in tal caso chi non direbbe che il povero san Benedetto facesse la meschina figura di un santo punito e starebbe a disagio in un seggio inferiore, con una apparente diminuzione eterna del suo credito sostanziale? A me parve sempre che il più traesse seco il meno, la sostanza l'accidente, non che il meno traesse il più, se non in quel caso ammesso dal Giusti, che non par proprio quello dell'Empireo.

Certo un beato può veder Dio, in che sta

la sostanza del premio e della gloria secondo i suoi meriti, da qualunque seggio dell'Empireo, come degli angeli, che custodiscono i piccoli, quaggiù dice il Vangelo; e nell'Empireo san Bernardo discende dal suo posto e si pone in mezzo alla Rosa a fianco di Dante, senza perdere il suo grado di premio essenziale.

Ma se il premio accidentale della sequela di Cristo in povertà volontaria tanto valesse da sconvolgere le *mansioni* dell'Empireo, e far perdere in cielo quel posto alto, cui anela nell'esercizio della stessa volontaria povertà, la carità ancor viatrice e crescente, sicché con maggiori meriti sostanziali si dovesse sedere in eterno sotto chi essenzialmente ha minor gloria e accidentalmente maggior aureola, pochi preferirebbero di salire all'Empireo per la dura ed aspra via della povertà volontaria, a cui pure invitava Cristo, come a via migliore per giungere a un premio maggiore nel regno di Dio.

3. De gli spiriti della Luna, allogati dal Filomusi nell'*infima laguna, nel giallo* della Rosa, io aveva scritto che a ciò non si poteva arrivare se non per via di *ripieghi*, e *torture* fatti al senso della *Commedia*. Per difendere sé dai ripieghi, ricorda una mia, sia pur, cattiva interpretazione del *dritto inizio* del *Purgatorio*, non peggiore, certo, della spiegazione che egli dà della *seconda morte* per gli spiriti del Limbo, del peccato di Brunetto Latini e della gente *riversata* dell'Inferno.¹ Se mai, più che un ripiego, sarebbe quella mia una colpa di troppo amore del senso materiale, ché del resto tutti sanno che le pareti fiancheggianti le cornici dei sette ripiani sono sí *dritte*, che senza il taglio delle scale niun vi potrebbe salire dall'uno all'altro. Quel del Filomusi invece escogitato per i beati della Luna è un vero *ripiego* e sforzo.

Stabilito infatti che « la perfetta corrispondenza tra ciascuna sfera e ciascun giro della Rosa è la regola, e un'eccezione la non perfetta corrispondenza », e quindi che i supposti sette gradi dell'Empireo rispondono ai

sette cieli più alti, restava l'eccezione dell'infimo cielo dei beati della Luna. Certo anch'essi, se son beati, dovè dirsi il Filomusi, devono aver un posto a sedere nell'anfiteatro celeste. Dove allogarli, se non possono sedere su per le scalee, né tra gli adulti, né tra i bambini? C'è nella Rosa qualche posto libero? Il Filomusi guarda intorno: su per le scalee, no; laggiù in mezzo, sotto i bambini gli par di vedere una gran piazza vuota, libera di occupanti. Lì dunque c'è posto; lì ci possono stare i beati della Luna. E il ripiego per l'eccezione è trovato. Di qui, a scovarne una qualche ragione, li battezza per pusillanimità, più bambini de' bambini stessi. Non par forse questo un altro *bel ripiego*, una bella *tortura* al senso della *Commedia*?

Nella replica alla mia recensione sembra che il pensiero del mio avversario siasi un po' rimaneggiato. Mi affibbia d'aver inteso che il *giallo* della Rosa è tutta la Rosa; e poi mi obietta, che è solo il centro di essa. Ma io non avevo detto il contrario. In quel che soggiunge poi, c'è un enigma difficile a capire: perché non si riesce a vedere se i beati sieno o no nel *giallo* della Rosa. Se ci fossero, « resterebbe sempre *intorno intorno* al giallo, più che abbastanza di *lume* o di specchio scoperto, da potervisi specchiare in *più di mille soglie*, quanto di noi lassù fatto ha ritorno ».

Perché resterebbe? Non potrebbero i *pusillanimità* celesti esser tanto numerosi, da dover dire della loro tratta, come di quella dell'Inferno, che non si crederebbe che morte tanta ne avesse disfatta, e quindi dovessero occupare anche quel resto di *giallo*? « Ma, soggiunge, il vero è che gli spiriti della Luna sono, *han sede* nel giallo, per modo di dire: in realtà essi *si specchiano* in esso, non meno di quello che si specchino nei giri della Rosa l'altre anime beate ».

Qui sta l'enigma: *esservi, avervi sede* per modo di dire, cioè non in realtà: e in realtà *specchiarvisi*. Come si fa? Le altre anime beate, secondo la nuova interpretazione del Filomusi, par « che si specchino ne' giri della Rosa », non più quindi, come dice Dante di tutti i beati, nel *giallo*, ma ciascun beato in quella

¹ *Nuovi studii*, pag. 163. *Novissimi studii*, pag. 35.

parte del giro che come specchio gli sta davanti a' piedi o sotto il seggio. Ma le anime beate della Luna dove sono, dove han sede per ispecchiarsi nel giallo? stanno forse campate in aria senza seggio? sopra o intorno al giallo? Qual pena per questi beati, che in realtà non han sede nel Paradiso, perché né sulle scalee né nel giallo per loro c'è seggio; ma solo possono *specchiarsi* nel giallo della Rosa, sulle cui foglie siedono tranquilli e ridenti perfino i bambini!

4. Siamo finalmente al punto capitale, alla *difesa del Parodi*, da me chiamato *illustre dantista, acuto, perspicace*, fuori però del *Bullettino*, osserva il Filomusi. Quègli aggettivi, segni della mia stima, li posi, in altri miei scritti, perché mi parve rispondessero a que' meriti né pochi né piccoli, per cui la *Società dantesca italiana* volle affidata al Parodi la direzione del *Bullettino*; e se in ciò non consente il Filomusi, non so che farci. Ad ogni modo le ragioni della mia difesa son le ragioni che mi par di vedere nelle cose e nell'interpretazione dantesca del Parodi. Né l'amicizia mi fa tanto velo da « difendere, come dice il Filomusi, ad ogni costo l'amico », perché, se il mio contraddittore avesse letto i miei libri e i miei articoli, avrebbe trovato che in più di un punto io non difendo l'amico, né accolgo la sua opinione a chius'occhi, come sa per esperienza l'amico stesso, e se ne potran vedere, dato il caso, altre prove. Ma al Filomusi fa buon giuoco la mia difesa del Parodi, perché su può innalzarvi l'accusa di *critica di coalizione*, che lancia contro me e il Parodi. Doveva io forse, per far piacere a lui, rinnegando la mia persuasione e gli argomenti che la sostengono, combattere il Parodi e difendere le opinioni del Filomusi, della cui sodezza, non solo non riesco a convincermi, ma ho, come appare dal mio argomentarvi contro e non alla leggera, fortissimi dubbi?

Ma veniamo alle osservazioni. Il Filomusi afferma che ciò che espone Beatrice delle apparizioni dei beati come segno di cognizione da sensato per dar l'idea del grado di beatitudine, è da me ristretto « alla sola sfera della Luna ». Ma io non aveva detto questo. Le parole di Beatrice, avevo scritto, si riferiscono

al fatto presente e a ciò che se ne cava immediatamente. Dunque a due cose: all'apparizione de' beati nella sfera della Luna e alla conseguenza immediata che ne segue che cioè dall'apparizione di que' beati Dante può dedurre che anche gli altri beati gli appariranno mano mano nelle sfere corporee graduatamente per far segno della sfera celestiale che hanno meritato. Quel principio sempre l'ho applicato a tutte le sfere; e chi ha letto i miei studi sul *Paradiso* non può dubitarne.¹

Ma il Filomusi vorrebbe trarre da quelle parole di Beatrice l'argomento principe per la perfetta corrispondenza delle sfere all'Empireo. Una tal conseguenza secondo me e moltissimi dantisti, non isgora, immediata, né intuitiva di lì; e per dedurla altro non si può usare che cavilli e artifici, che facciano forza al pensiero dantesco e alle parole che l'esprimono.

5. Quanto alla distinzione degli angeli nell'Empireo, confesso la mia svista e ringrazio di cuore il Filomusi di avermi ricordato che Dante scrive che ha visto intorno a Maria

più di mille angeli festanti
ciascun distinto e di fulgore e d'arte;

cioè per grado di beatitudine e ufficio. Ma da qui, come pure avevo dubitativamente dedotto, e ora più sicuramente, non si può ricavare verun argomento della perfetta corrispondenza delle sfere all'Empireo per gli angeli. Resta sempre che è *distinzione* troppo generica, incerta e permista in quella moltitudine volante e festante intorno a Maria, nello spazio tra Dio e i beati; e non risponde alla chiara visione de' nove cori osannanti intorno al Punto nel Primo Mobile. Anzi c'è la differenza che nell'Empireo i più di mille angeli stanno intorno a Maria, mentre nel Primo Mobile tutti girano intorno a Dio. Di più il dire che fa il Poeta, « *ciascun* distinto e di fulgore e d'arte », da un lato fa prescindere dall'ordinamento de' cori e delle gerarchie, e dall'altro afferma che in quella moltitudine volante ciascun

¹ Il concetto e l'ordine del « *Paradiso* » dantesco, v. I, pag. 55 sgg.

faceva da sé, e appariva distinto da ogni altro senz'ordine a classi; volendo con ciò l'Alighieri farci intendere esser ogni angelo una specie a sé, distinta di fulgore e d'arte, giusta la sentenza dell'Aquinate, che ritiene come cosa impossibile «esse duos angelos unius speciei».¹

Che se ne cavi da ciò per la corrispondenza perfetta dell'Empireo alle sfere o viceversa, io non veggo; né l'han veduto altri, che su quel verso di Dante non credettero di appoggiarsi per l'ordinamento degli angeli e dei beati nell'Empireo.

Si può osservare ancora che nell'Empireo analogamente ciascuna anima beata è distinta se non di fulgore e d'arte, come gli angeli, almeno, di seggio.

Ma basta forse questo dato così generale per affermare la perfetta corrispondenza, che vorrebbe il mio avversario tra le sfere e l'Empireo? Una corrispondenza ci deve essere, c'è certamente: tutti i beati e gli angeli apparsi fuori dell'Empireo, han lassù la sede del loro gaudio; ma lo spingere il parallelismo fin dove lo tira il Filomusi, varca i limiti dei dati della *Commedia*, e urta contro insormontabili difficoltà.

5. Sorvolo all'argomento² fondato nello stile di Dante. Quanto alle osservazioni sul concetto della sintesi, osserverò esser falso che «nella sintesi non è mai impossibile ravvisar le parti su cui s'è esercitata l'analisi». Accade infatti tal volta che nella sintesi del pensiero le parti, come in quella dell'acqua l'idrogeno e l'ossigeno, restino così compenstrate, che non basta l'acume della mente o del microscopio per ravvisarle.

Quanto alla replica che la mia frase: *Paradiso in moto* implica contraddizione in termini, si osservi che ne implica tanto, quanto il dire *Roma in moto*, s'intende fuor del

¹ I, q 50, a. 4.

² Al Filomusi, che fa le meraviglie che io usi il verbo *sorvolare* col dativo, potrei ricordare, per tacer d'altri, come il Petrocchi, i quattro esempi che ne reca quel filologo di baldacchino che fu il Tommaseo nel suo gran *Dizionario della lingua italiana*. (*Piume al cappel sorvolanti; al ciel sorvole; sorvola a altri ingegni; sorvolanti ai pregiudizii*).

caso del terremoto. E che vorrebbe il Filomusi proibire l'uso della metonimia? E qui farò anch'io al mio avversario quel favore, senza però quella giunta sul pontificato della critica dantesca, che vi fa per me, ricordandogli, a difesa della mia frase, l'esordio del Canto XXVII del *Paradiso*:

Al Padre, al Figlio, allo Spirito santo
cominciò, gloria tutto il Paradiso,
sì che m'inebriava il dolce canto.

Qui abbiamo *tutto il Paradiso* che è fuori dell'Empireo, il luogo della quiete, *tutto il Paradiso in moto*, che apre bocca e canta il trisagio. Intendeva forse Dante per *tutto il Paradiso* che canta, le immobili sedie dell'Empireo, che si scotessero per far udire il loro fracasso nell'ottava sfera? Il *Paradiso che canta* è *Paradiso in moto* o *Paradiso in quiete*? Aspetto con curiosità il commento che a quel passo del *Paradiso* prepara il Filomusi nella promessa sua edizione della *Commedia*.

6. E siamo al criterio distributivo dei beati che per il Filomusi sono i doni dello Spirito santo, criterio che dovrebbe essere preferito, anche perché semplicissimo. Se la semplicità fosse una gran ragione per accettarlo, bisognerebbe rifiutare i più complessi ordinamenti dell'Inferno e del Purgatorio; poiché quello dell'Inferno è fondato su principi generali delle tre male disposizioni, e sui sottocriterii dell'offesa fatta a Dio, al prossimo, a sé stessi, o nella persona o nelle cose, con tradimento o senza tradimento; e l'altro del Purgatorio, sui principii generali dell'amore disordinato, e sui sottocriterii del buono e del malo oggetto, del poco o troppo di vigore, dei sette vizi capitali e delle loro figlie. Perché mai il Poeta avrebbe usato più semplicità nel Paradiso che non negli altri due regni, quando l'intreccio e la scena del Paradiso si presentano già per sé, a quel che ognun vede, assai più complicati di forma e di concetti che non accade nell'Inferno e nel Purgatorio? La semplicità dunque non basta per preferire il criterio dei sette doni proposto dal Filomusi; ci vogliono altre ragioni, e migliori.

Sull'ordine de' doni, il Filomusi mi obietta che «san Tommaso non contrappone l'ordine

materiale all'ordine di dignità; bensì l'ordine di dignità per comparisonem ad materiam, che è quello d'Isaia, all'ordine di dignità *per comparisonem ad proprios actus*, che è quello di san Tommaso ». E qui il mio avversario, ingannato dall'aver io ridotto a brevi parole sostanziali il concetto tomistico, contrappone me all'Aquinate, mentre avrebbe potuto non frantendere il mio concetto dalla nota, ove si diceva che il santo Dottore distingue appunto nei doni « una dignità *simpliciter secundum comparisonem ad proprios actus*; e una dignità *secundum quid, per comparisonem ad materiam* »¹. Orbene: chi, ferrato un po' in filosofia scolastica, sa che significhi il *simpliciter* e il *secundum quid*, non troverà differenza tra le mie parole e quelle di san Tommaso. Ma per avviare a miglior intelligenza, se non il mio contraddittore, almeno il lettore, ricorderò che, secondo gli scolastici, l'Etiopè è *simpliciter niger*, e *secundum quid albus*, cioè ne' denti.² Orbene, ai doni dello Spirito santo si nell'un senso come nell'altro spetta sempre una *dignitas*. Ma quando si parla di dignità *simpliciter* s'intende *sine addito, absolute*; e però chi dice *ordine di dignità senz'altro*, dice ordine assoluto. Quando poi si parla di dignità *secundum quid*, s'intende ristretta a un certo senso, a una certa parte, come la bianchezza ne' denti dell'Etiopè, onde chi dice *ordine materiale*, parlando de' doni, dice appunto una dignità minore, secondo la parte che può in essi considerarsi, qual è la materia.

Son cose elementari pe' teologi; ma che sfuggono talvolta a chi solo si diletta di teologia. Quanto poi al *sed contra* dell'articolo,³ in cui san Tommaso riferisce le parole di sant'Agostino, non si può dire *simpliciter*, come fa il Filomusi, che l'Aquinate perciò « accetta la graduazione d'Isaia e di san Matteo »; ma *secundum quid*, cioè col beneficio d'inventario, conforme fa poi nel corpo dell'ar-

ticolo, tanto che nessuno dei due ordinamenti poi stabiliti da lui, secondo l'ordine di dignità assoluta e secondo l'ordine di dignità materiale, risponde a quel d'Isaia o di san Matteo.

Onde falsamente il Filomusi afferma che i doni nella graduazione d'Isaia sono ordinati secondo la dignità della materia. Isaia infatti così li dispone: *sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor*; e san Tommaso, secondo la dignità materiale, in quest'altro modo: *sapientia, intellectus, fortitudo, consilium, pietas, scientia, timor*. Gli estremi sono identici; e però l'Angelico accetta da sant'Agostino nel *sed contra* questi estremi; poichè sì in Isaia, come in Matteo « interest ordinis; nam ibi (scilicet in Isaia) numeratio ab excelsioribus coepit, hic vero ab inferioribus ».

Il Filomusi battezza per un parlare strano il dire che « i teologi chiamano virtù eroiche le virtù ». Ma la stranezza non può attribuirsi a me, sì solo a chi non riferisce intera la mia proposizione, che suona così: « i teologi chiamano virtù eroiche le virtù, non i doni ».⁴ Che c'è di strano in questo parlare? *Virtù eroiche* è una dizione consacrata, come potrebb'essere il vocabolo *superuomini*. Sarebbe forse stranezza il dire: il popolo chiama *superuomini*; o *uomini eroici*, gli uomini, non gli angeli? Chi non intenderebbe che l'aggettivo *eroico* spetta solo agli uomini e non agli angeli, sebbene non tutti gli uomini sieno eroi?

7. E siamo alla mia *defensio peccatorum*, « al punto che un teologo sostenga con tanto calore che la vita voluttuosa possa essere premiata in Paradiso! ». Per farmi dire questa bella corbelleria il mio avversario fa una lunga discorsa. E mi meraviglio non tanto di lui come non lo mettesse in sospetto del filo logico del suo raziocinio la terribilità della conseguenza, quanto di me stesso, che per quell'eresia così patente non sia stato da lui accusato al tribunale dell'Inquisizione, o fatto mettere all'*Indice*. Ma mi conforta il pensiero che prima di me, dovrebbe, per questa colpa, essere accu-

¹ Bull. cit. pag. 38.

² Vedi il *Lexicum scholasticorum verborum* in fine alle edizioni della *Somma Teologica*.

³ I-II, q. 68, a. 7.

⁴ Bull. cit., pag. 39.

sato e condannato Dante stesso, il quale ebbe tanto poco comprendonio e fu sí poco teologo da mettere in bocca a un'anima beata quel vaneggiamento, come una gran verità, e proprio lassù nel ciel di Venere, a Cunizza, che vi afferma:

qui refulgo,
perché mi vinse il lume d'esta stella.¹

Che si ricava infatti, dirò anch'io, da questi due versi di Dante? Che il criterio d'assegnazione del grado di beatitudine per Cunizza e per i suoi soci beati sia stata la vita voluttuosa ispirata da Venere vincitrice. E « poiché la beatitudine, ripiglierò col Filomusi, è il premio assegnato alla buona vita, Dante avrebbe premiata anche la vita voluttuosa »; e avrebbe messo tra quella vita e il premio eterno proprio il rapporto di merito; giacché la ragione, il *perché* Cunizza rifulge nel terzo cielo, sta proprio nell'esser stata vinta da Venere.

Ma io non appiopperò al Poeta teologo sí enorme eresia, perché so che il dedurre tal conseguenza da quei due versi, sarebbe colpa della mia cattiva logica, non di Dante, conoscendosi ben chiaro d'altra parte il suo pensiero. E così avrebbe potuto fare il Filomusi per me e pel Parodi, perché è regola di critica che i luoghi oscuri di un autore si debbano spiegare coi chiari, dove l'autore più pienamente ne ragiona. Ora, se il mio oppositore, che cita i miei studi sul *Paradiso*, li avesse letti bene, vi avrebbe trovato, a spiegare il rapporto tra la vita voluttuosa e il Paradiso, che, poiché *contraria contrariis curantur*, « il diletto dell'amore celeste di carità, per cui danzano tra gli alti Serafini o angeli ardenti, viene a sostituirsi nei beati di Venere al diletto dell'amor terreno e sensibile, cui andavan dietro per la vita voluttuosa o mondana, e a cui dovevan porre modo e resistenza, mercé della virtù della temperanza, perfezionatrice dell'appetito concupiscibile, come la carità è dell'appetito intelligibile o volontà ».²

¹ *Par.*, IX, 32-33.

² *Il concetto e l'ordine del « Paradiso » dantesco*. Vol. II, pag. 60.

E qualche pagina prima avevo scritto che la carità proficiente spetta al terzo cielo, in quanto si rafforza *contro la brama del piacere*, in che peccarono gli amanti del cielo di Venere.¹

Del resto, quel passo della mia recensione nel *Bullettino* è sí poco oscuro, che que' dottori di teologia che lo ebbero letto prima e dopo, l'intesero subito pel suo verso, né ci trovarono quella eresia che ne cava il mio avversario che si professa dilettante di teologia. Ed io ero tanto lungi che potesse venir sí stranamente interpretato, che mi parve ingenuità e far ingiuria al buon senso del Filomusi aggiungere il resto della nota stesa leggendo il volume di lui. Ma qui credo bene di trascriverla a verbo.

Poiché il Filomusi nega che per san Tommaso esista verun rapporto tra la vita voluttuosa e la celeste beatitudine, io scriveva: « Eppure san Tommaso tanto vi trova un rapporto che non si vergognò di parlarne in un articolo della sua impareggiabile *Somma contro i Gentili*. Voleva forse il Filomusi che l'Angelico stabilisse quel rapporto che pone Maometto nel Corano tra i piaceri di quaggiù e quelli di lassù? E contano un bel nulla le altre osservazioni del mio contraddittore; perché dobbiamo pure ammettere che Cunizza, Folco e Raab fossero vinti dal lume di Venere, e non pertanto appaiono lí per ciò appunto, per il rapporto tra i piaceri di Venere e la beatitudine, che in quel grado manifestano nel terzo cielo; rapporto che non vuol già dire che per loro la beatitudine sia stata premio della vita voluttuosa, come neppur sognò l'Aquinate; ma che v'è una proporzione di simiglianza e proporzionalità, nel senso che il desiderio de' diletti, come quaggiù corre per lo più a cose peccaminose, così meglio, in modo ineffabilmente santo e più alto si sazia nei piaceri del Paradiso. Poiché, come dice san Gregorio, l'anima non può stare senza godimento: o si diletta delle infime o si diletta delle somme cose ». In poche parole, la voluttà terrena e la voluttà celeste sono voluttà contrarie, ma spettano al genere

¹ Ivi, pag. 53.

di voluttà, come la virtù e il vizio al genere di abito.

Di più, per non andar troppo per le lunghe, il Filomusi stesso arriva a concedere essere « evidente che, se san Tommaso parla di vita voluttuosa a proposito del Paradiso, un rapporto qualsiasi tra questo e quello debba esserci. E c'è infatti; ed è che anche il *desiderio più intenso qual è quello di chi vive vita voluttuosa*, trova, com'ogn'altro desiderio, il suo soddisfacimento in Paradiso; il che è logico, dato che il Paradiso sodisfaccia a qualunque desiderio umano ». Orbene: con queste parole non dice forse il mio avversario quel medesimo che affermammo io e il Parodi? « Ma questo rapporto, » soggiunge il Filomusi, tra intensità di desiderio e pienezza di soddisfazione non ha nulla che fare col rapporto tra vita e premio; il premio esige il merito: ora io sfido chiunque a trovar merito alcuno nella vita voluttuosa, o, come la chiama Aristotele, bestiale ». Tante grazie; questo si sapeva anche prima, e fin da' tempi di Paolo apostolo suona nel mondo che « neque fornicarii..., neque adulteri, neque molles.... regnum Dei possidebunt ».¹ Certo, piuttosto che rapporto di merito tra la vita voluttuosa e il regno di Dio, c'è quella di demerito, e demerito infernale; e chi nol sa?

Eppure il Filomusi pone un rapporto, non negativo, ma positivo tra l'*intensità del desiderio* e la *pienezza di soddisfazione*. Infatti qual è codesta *intensità del desiderio*? Certo quella, di cui il Filomusi ha parlato prima, cioè del *desiderio più intenso, qual è quello di chi vive vita voluttuosa*. Orbene, io gli chiedo: codesto desiderio più intenso, che ha il voluttuoso, è desiderio buono o cattivo? Se risponde che è buono, casca nel peccato della *defensio peccatorum*, di che accusa me, perché quel desiderio, che ha chi vive nella vita voluttuosa, cioè de' piaceri, che sono, come dice l'Aquinate, comuni alle bestie e agli uomini, non è certamente buono, essendo, come ognun sa, grave peccato anche il desiderio della donna altrui. Se invece afferma che quel desiderio

più intenso, che ha il voluttuoso, è cattivo, allora il mio contraddittore cade nell'accusa d'eresia, che fa a me; mettendo un rapporto tra il desiderio intenso che si ha nella vita voluttuosa, e la pienezza del soddisfacimento celeste. Tanto si cava dal discorso del Filomusi, sebbene voglia cavarsela con la giunta che questo rapporto non è rapporto di merito. Sta bene che non sia di merito, cioè di causa meritoria, ma pure è un rapporto di forma di vita; perché alla vita de' piaceri voluttuosi di quaggiù risponde la vita del piacere dello Spirito santo lassù; al desiderio più intenso, che s'appaga nella vita voluttuosa di quaggiù, il desiderio più intenso, che si sazia nella beatitudine eterna. Poiché, a intendere bene il ragionamento di san Tommaso nell'articolo 63 del l. IV del *Contra Gentiles*, bisogna tener presente che i tre desideri della cognizione della verità, dell'operare secondo ragione, del godere de' dilette sensibili, specificano appunto le tre vite, contemplativa, attiva e voluttuosa di questo mondo; e che, nessuna di queste tre vite, così come sono, parlando anche della contemplativa, varca i termini della vita presente, sebbene la contemplativa abbia più somiglianza, come dice l'Aquinate, con la vita beatifica e ne sia un inizio. San Tommaso pertanto considera l'esplicazione o la prosecuzione de' tre desideri dell'uomo in ordine al loro termine o oggetto che li appaga; e prova che nelle tre vite di quaggiù l'uomo ne cerca il soddisfacimento; ma in qualunque oggetto lo cerchi, sia buono, come nella vita contemplativa e nell'attiva, sia cattivo, come nella voluttuosa, nol trova pieno, se non arriva, s'intende per quella via che si conviene e si esige, cioè del bene e della virtù, alla beatitudine celeste. Prescinde quindi l'Aquinate dal rapporto di merito o demerito. E per persuadersene basta applicare il ragionamento del Filomusi alla vita civile e attiva, come la espone l'Aquinate, cioè a quella vita civile, ove per desiderio di onore gli uomini « superbi e ambiziosi fiunt », o, come dice Dante, degli spiriti beati di Mercurio,

son stati attivi

perché onore e fama li succeda.

¹ Cor., I. 6, 9-10.

Orbene: anche qui il rapporto non è di merito tra la superbia o l'ambizione e il premio eterno, ma di rispondenza nel genere tra la natura mala del desiderio d'onore che l'uomo cerca appagare nella vita civile, e l'onore altissimo che ottenuto nel regno eterno di Dio, appaga ad usura ogni brama. Né questo è cosa nuova. Sant'Agostino analogamente scriveva: « Promittit mundus carnalem voluptatem: responde illi: Delectabilior est Deus. Promittit mundus honores et sublimitates saeculares: responde illi: altius est omnibus regnum Dei. Promittit mundus superfluas et damnabiles curiositates: responde illi: Sola non errat veritas Dei ».¹ Ecco i beni del Paradiso messi in rapporto co' tre beni fallaci e peccaminosi delle tre vite. E san Gregorio: « Si ergo fratres carissimi, esse divites cupitis, veras divitias amate (cioè, come spiega nel periodo precedente, quae nos divites virtutibus faciunt). Si culmen vero honoris quaeritis, ad caeleste regnum tendite. Si gloriam dignitatum diligitis, in illa superna Angelorum curia adscribi festinate ».²

Ma per non terminare con una predica dirò anch'io col Filomusi che l'interpretazione del rapporto fra la vita voluttuosa e la beatitudine celeste si riduce a *questione di buon senso*. Ma il buon senso non vuol mica dire che sia il senso più comune; la scienza più d'una volta l'uccise per veder com'era fatto.

Conchiudo questa non breve risposta, che

¹ *Sermo 184*. MIGNE, P. L., t. 38, c. 1291.

² *Homil.*, 15 n. 30.

per me è l'ultima della presente polemica, e fu messa insieme per far penitenza delle insufficienti quarantaquattro pagine stampate nel *Bullettino*, confessando — poiché *vitiis nemo sine* — i miei difetti, e chiedendo una triplice scusa, e un triplice perdono: prima, al prof. Filomusi, se mai contro la mia intenzione mi fosse nello scrivere sfuggita parola, che potesse ragionevolmente interpretarsi a lui offensiva, e non ordinata a ciò che la verità, qual pare a me di vedere, avesse il suo luogo; ché, del resto, la mia stima per lui, nonostante la presente polemica, e la critica che le die' origine, non è scemata, rispetto a quella che non piccola concepì fin da quando la prima volta ebbi a leggere con piacere e una certa ammirazione, i suoi studi pubblicati in questo *Giornale*; — secondo, al lettore, se mai, di là d'ogni mia intenzione, la lunghezza di questa risposta gli avesse cagionato noia, promettendo di non rinnovargliela per siffatto argomento; — e, infine, all'instancabile e benemerito direttore del *Giornale* stesso, il conte Giuseppe Lando Passerini, altro mio *amico fiorentino*, caso mai codesta medesima risposta venisse da un chi che si fosse interpretata come critica di coalizione, prima, di lui col mio oppositore a' danni miei, poi di me con lui a' danni del mio oppositore; sicché qualche ombra di sospetto e di disistima si stendesse o su questo *Giornale*, tanto pregiato dagli studiosi di Dante, o sulla calda amicizia, di che il suo Direttore degna onorarli.

Roma, 10 dicembre 1913.

GIOVANNI BUSNELLI.





CHIOSE DANTESCHE

I.

Note on "Purgatory", I, 34-6.

These lines contain a description of Cato's personal appearance:

Lunga la barba e di pel bianco mista
portava, a' suoi capegli simigliante,
de' quai cadeva al petto doppia lista.

A discussion of this passage involves two questions:

1. How is the phrase *di pel bianco mista* to be interpreted?

Some think that Dante meant to convey the impression that Cato's hair and beard are white,¹ while others claim that *di pel bianco mista* means « streaked with white » (*brizzolata*). The latter interpretation is supported by a similar use of Old French *meslez* in phrases like *de chienes mèslez*, used to describe hair or beard that is beginning to turn gray:

Uns chevaliers auques d'aé
estoit de l'autre part del pré
sor un cheval d'Espagne sor:
et s'estoit de chienes meslez.

(*Chev. de la Charrette*, 1649, Foerster).

Clers ceveus ot mellé de caines.

(*Eteocle et Polin.*, Richel, 375, fo 50h).

Et il voit un pelerin grant
ki estoit de chaines melles.

(*Chev. as. II. esp.*, 3576, Foerster).

¹ See TOYNBEE'S, *Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, under the word Catone; GRANDGENT. *Publications of the Modern Language Association of America*, XVII, 75. — See D'OVIDIO. *Il « Purgatorio » e il suo Preludio*. Milano, 1906, pag. 48; SCARTAZZINI'S edition of the *Divina Commedia*, note to *Purg.*, I, 34.

Et ot les chavoulz crespes et *entremélleis de chanes*.

(*S. Graal*, Richel, 2455, fo 194 vo).

Et fu *entremellez de chanes*. Le blanc passoit le noir
(*Ib.*, ms., Chartres, 620, fo 18a).

Il fu *entremellez de chennes* que li noir passoient li
[blanc.

(*Ib.*, fo 18b).

Uns qui Breceles estoit apeles estoit un *peu melles de*
[caignes.

(*Id.*, Vat. Chr., 1687, fo 92b).

2. What suggested to Dante the idea of using the word *mista*?

In this connection D'Ovidio says: ' « La suggestionne gli dovè, d'un modo o d'un altro, venire da quel *moestam* o *maestam* di Lucano. »

« Questi disse mesta la barba in quanto il lasciarsela crescere fu come un segno di lutto per le misere condizioni della patria... Col pensiero volto a quell'epiteto lucaneo e all'orrida chioma (*horrificam caesariem*) Dante avrebbe forse potuto scrivere

Lunga la barba, e di pel bianco, *mista*
portava

con l'intento che *mista* avesse a significare *arruffata*, *incolta*... L'epiteto, scritto all'uso medievale *mestam*, penava poco a scambiarsi con *mistam*, e nel suo manoscritto della *Farsaglia* Dante forse trovò codesta variante, e ne fu tratto a credere ad una barba brizzolata... La terza e più semplice congettura è che

¹ See op. cit., pagg. 46-8.

² Lucan describes Cato as follows: « Ille nec horrificam sancto dimovit ab ore Caesariem, duroque admisit gaudia vultu; Ut primum tolli feralia viderat arma, Intonsos rigidam in frontem descendere canos Pasus erat, *moestamque* genis increscere barbam ». (*Phars.*, II, 372-6).

Dante abbia preso con discrezione, non a rigore, il *canos* (che alla fin fine non è *albos*) e, sapendo suppergiù l'età di Catone, lo abbia supposto più brizzolato che interamente bianco, e si sia lui risoluto a mutare il *mestam* in *mista*, non già traducendo, ma solo cambiando, a modo suo, un epiteto che il testo gli teneva presente, e che non più conveniva al nuovo stato d'animo di Catone ».

Instead of attributing the use of *mista* to the influence of *moestam*,¹ is it not more reasonable to suppose that the phrase *di pel bianco mista* was borrowed directly from Old French *de chienes meslez*? Our knowledge of Dante's indebtedness to French and Provençal writers seems to justify such a supposition.

In *Studi dedicati a Francesco Torraca*, (Napoli, 1912, pagg. 39-46), is an article by Lorenzo Mascetta Caracci entitled: *Per la storia e la morfologia del periodo dantesco*. The author of this article claims that in the use of certain types of sentences Dante was influenced by Old French and Provençal.

OLIVER M. JOHNSTON.

II.

Intorno al "Tetragono".

Ill.^{mo} Signor Direttore,

Permetta che, per un momento, io rompa il mio lungo silenzio. Il professore Crescimanno, a pagina 264 di questo *Giornale*, a. XXI, dopo di aver riportato la definizione del *Tetragono* fornitaci dal Buti, — che io credo la più rispondente a verità, — accetta quella del Torraca, che del *Tetragono* fa un cubo e adduce per rincalzo le tre seguenti osservazioni: « 1^a Il *Tetragono*, interpretato per *cubo*, figura solida di sei facce quadrangolari (*sic*), può significare stabilità, fermezza, perché stabile e fermo è il cubo, su basi sempre eguali. 2^a Può significare immutabilità perché offre sempre una faccia eguale, su base sempre eguale, da ovunque lo si guardi. 3^a Può signi-

ficare qualcosa di altero, d'indomito, poiché il cubo, comunque si getti, sta sempre ugualmente eretto; non così altri corpi solidi, come la piramide, il cono, il parallelopipedo... i quali possono essere abbattuti, mostrando diversa faccia ».

Nessuna di queste proprietà che il Crescimanno attribuisce al cubo corrisponde a precisione matematica. In primo luogo, se *tetra* significa *quattro* e *gono*, secondo il Buti, significa *canto*, il cubo non ha quattro canti, ma sei, e otto angoli. Havvi invece un solido, più semplice del cubo, che chiamasi *tetraedro*, che ha veramente quattro canti, tutti eguali e triangolari, più basso, relativamente, del cubo, meno esposto *ai colpi di fortuna*, che appone a questi non un quadrato, come il cubo, ma un triangolo, ed è, per di più, obliquo e colla punta in su, ed ha anche il centro di gravità molto più vicino alla base, causa questa di maggior equilibrio e conseguentemente di maggiore stabilità. In secondo luogo anche il *tetraedro* offre sempre una faccia eguale da ovunque lo si guardi, perché la sua superficie è costituita da quattro triangoli equilateri e uno indifferentemente servedi base.

Così pure il *tetraedro*, comunque si getti, sta sempre egualmente eretto e non diversamente e contrariamente a quanto asserisce il Crescimanno, il quale, tra i corpi solidi che non stanno egualmente eretti, mette impropriamente anche la piramide, mentre si sa che il *tetraedro* non è che la più semplice forma della piramide.

Il *tetraedro* adunque, staticamente e allegoricamente può significare stabilità, fermezza, immutabilità, *alterezza*, *carattere indomito* contro *i colpi di ventura*, meglio di qualunque altro solido, il cubo compreso. Si dirà che Dante parla di *tetragono* e non di *tetraedro*; è vero: ma è pur vero che, se le etimologie hanno qualche valore, queste favoriranno sempre la definizione del Buti e non quella di chi fa del *tetragono* un cubo.

Con la più perfetta osservanza, suo

devot.^{mo}

M.^o GIOVANNI AGNELLI.

¹ See the passage already cited from Lucan. (*Phars*, II, 372-6).



COMUNICAZIONI E APPUNTI

Dante in Croazia.

La Società editrice croata « Matica Hrvatska » di Zagabria ha pubblicato di recente due lavori che riguardano la nostra letteratura: una traduzione in prosa della seconda Cantica dantesca del professore dott. Iso Kišnjavi dell'Università di Zagabria, e la prima parte della *Storia della letteratura italiana* del prof. Vincenzo Lozovina di Spalato.

La traduzione del professore Kišnjavi, che fa di séguito alla prima Cantica pubblicata nel 1911, nel mentre viene ad arricchire in Croazia la serie delle pubblicazioni dantesche, da qualche tempo coltivate con serietà ed amore, è un libro molto proficuo per la gioventù studiosa, in quanto è condotta sull'esempio delle più note traduzioni in prosa tedesche, francesi ed inglesi, scritta con eleganza di dettato e corredata di tutto il necessario per l'intendimento del Poema. Certo, il lavoro del prof. Kišnjavi non è fatto per i dotti; sicché sarebbe vano a cercarne le mende — non escluse del resto in opere consimili — ad es. nell'interpretazione del testo, dove stentano appunto a decidersi anche i più provetti dantologi, sebbene bisogna dire a sua lode ch'egli si sia accostato quasi sempre alle opinioni generalmente più invalse e quindi più accettabili. La traduzione quindi del professore Kišnjavi è un'opera che si raccomanda all'attenzione degli studiosi, non solo per gl'innegabili pregi di esattezza e di eleganza, ma anche perché è una ricca miniera

di preziose notizie sulla vita e sulle opere del Poeta, come sull'allegoria e le più vitali questioni che riguardano il Poema, sì da augurarci di cuore ch'egli ci dia quanto prima una sua egualmente buona traduzione della terza Cantica, del *Paradiso*.

In quanto alla prima parte della *Storia della letteratura italiana* del prof. Lozovina, bisogna dire che essa si presenta come un'opera alquanto sproporzionata per una nazione straniera, contenendo la sola prima parte più di 300 pagine, la quale dai primordi va appena sino al Rinascimento. Non ci sorprende però egualmente quanto al suo contenuto. Il professore Lozovina è uno studioso della nostra letteratura; si direbbe anzi quasi un vecchio amico dei nostri scrittori. Dopo di aver dato durante quasi un decennio diversi bei saggi di traduzione dai nostri poeti, cominciando da Dante e dal Cavalcanti sino al Leopardi, al Foscolo e ad alcuni dei moderni, egli si diede con eguale amore alla compilazione di una *Letteratura italiana*, dedicata alla gioventù studiosa, che vorrebbe vedere innamorata dei grandi Italiani, come lui e sfortunatamente come pochi altri giovani intelligenti di Dalmazia e di Croazia, tracciando sul solito schema delle tante nostre Letterature, e più esattamente dietro quelle del Gaspari, del Pèrcopo e Wiese e del Purri, un quadro preciso e continuato delle lettere italiane dal Dugento al Cinquecento, non sempre egualmente sentito, perché non derivante sempre dalla diretta dimestichezza con gli autori, ma d'altra parte quasi

sempre copioso e talvolta anche esauriente, intercalandovi qua e là qualche squarcio di una sua traduzione o di qualche altro poeta contemporaneo, e destando sempre il più vivo interesse così per gli autori che per le singole epoche letterarie, da riuscire infine a comporre un libro utile, divertente e bene scritto.

Volgendo ora lo sguardo dai lavori del Kišnjavi e del Lozovina alla recentissima traduzione del Poema che fece in versi croati il vescovo di Cattaro Uccellini, sotto il titolo di *Divna Gluma*, siamo lieti di ricordare ai lettori del *Giornale dantesco* che da qualche tempo gli studi danteschi vanno prendendo nei paesi slavi, e in Croazia in ispecie, un davvero consolante sviluppo, giacché questa dell' Uccellini è la terza traduzione del Poema apparsa in croato, dopo quella in prosa del Kišnjavi e quella di Stjepan Buzolic' in poesia — di cui ci resta per altro il solo *Inferno*, — pubblicata con le illustrazioni del Dorè.

Di traduzioni però di singoli squarci tratti particolarmente dall' *Inferno*, se ne contano

parecchie. Già Petar Preradovic', eccellente poeta croato, aveva qua e là piluccato il divino Poema e lo seguì poco dopo il Buzolic' con la sua classica traduzione dell' *Inferno*. Di recente poi si provarono a tradurre il Tresic'-Pavicic', ritenuto dalla comune il più forte dei poeti croati moderni, nudrito di una sana cultura classica e filosofica; il Lozovina, che nelle traduzioni dantesche, come nei *Sepolcri* del Foscolo, riesce mirabilmente fedele, e infine il Degovic', anima artistica, più che un vero temperamento di artista, poeta lirico e drammatico di qualche valore. Giudicando quindi dal già detto, bisogna dire che *fervet opus* in Croazia intorno al nostro grande Poeta, come anche intorno al grande riformatore del Medioevo, il Poverello d'Assisi, che come Dante ha la virtù di attirare a sé anche in questi paesi gli animi più sensibili e meglio raffinati.

Pola, 1914.

ANTONIO DE MICHELI.



RECENSIONI

ALESSANDRO D'ANCONA. *Scritti danteschi*. Firenze, G. C. Sansoni, 1913, in-8°, di pagg. 571. — FRANCESCO TORRACA. *Studi danteschi*. Napoli, Francesco Perrella e C., 1912, in-8°, di pagg. 442. — TOMMASO CASINI. *Scritti danteschi*. Città di Castello, Casa editrice S. Lapi, 1913, in-8°, di pagg. 344.

Studi già noti con qualche aggiunta qua e là in parentesi quadra vengono accolti in questo volume di *Scritti danteschi*, però così importanti e pregevoli che non possono non riuscire sempre utili e graditi agli studiosi i quali, sapendo omai per lunga esperienza da quale profondità e genialità di cultura muova la critica di Alessandro D'Ancona, amano veder raccolte in un solo volume le sparse produzioni di quel mirabile ingegno intorno al nostro maggiore Poeta.

Attraverso argomenti svariati e gravi ci porta invero la materia contenuta nel presente volume: per lo più vi si trovano discorsi tenuti a Firenze e a Milano con gran fervore di preparazione e di studio quanto ne merita l'alto Poeta, e con grande assentimento del pubblico che apprendeva allora tanta ricchezza e novità di giudizi sotto la parola calda e appassionata dello stesso oratore: discorsi che oggi a noi procurano, nella lettura calma ed attentissima, insieme con una dolce eco di quei tempi e di quegli assentimenti, un forte senso di ammirazione per il maestro che ci comunica la tanta parte del suo godimento ed apprezzamento estetico là dove ritrae, p. es., la scena squisitamente idillica al principio del Canto VII del *Purgatorio*, ovvero quella, accesa di biblica vita, in mezzo al Canto XXVII del *Paradiso*: e c'induce d'altra parte a ponderare sopra vari punti e problemi risguardanti il *Canzoniere* o il *De Monarchia*, del quale ultimo, in una conferenza tenuta a Milano, egli indaga la genesi, e ne vuol fermare il fine e la data, in relazione ad altri scrittori del tempo e alle vicende politiche dell'età di Dante.

Il mondo dantesco è insomma sempre stato dal D'Ancona osservato con arte e sagacia di grande maestro, il cui sguardo anzi penetra e s'affigge assai più in là dell'uomo e dell'età che fu sua, come lungamente anche mostra il primo studio su *I precursori di Dante* onde s'inizia il volume. Posto il principio

che i più grandi capolavori dell'arte siano la espressione suprema di tante forze inconsciamente operanti nel corso vario ed oscuro dei secoli, il D'Ancona risale ad epoche ancor remote per indagare e raccogliere gli elementi ancora sparsi e fluttuanti che, attraverso le molteplici visioni, di carattere cioè monastico, o politico, o semplicemente poetico, confluirono diversamente nel crogiuolo da cui dovrà erompere la divina epopea dell'Alighieri. Così dalla *Visione di san Paolo*, dal *Viaggio di san Brandano*, dalla *Visione di Tundalo*, dal *Purgatorio di san Patrizio*, e dalla *Visione*, infine, di *Alberico*, l'Autore passa in rassegna varie leggende del tempo di Teodorico e del tenebrosissimo feudalismo carolingio, leggende in cui predomina il carattere politico: accennando poi alle letterature diffuse nelle Corti e nelle piazze d'Italia dai Trovatori e dai cosiddetti *Cantores francigenarum*, va raccogliendo ed esaminando esempli di rappresentazioni ultramondane, quali la *Voye du Paradis* di *Bandonin de Condé*, o il *Songe d'Enfer* di *Ranol d'Hondan*, con carattere semplicemente poetico: finché, toccando delle famose *Rappresentazioni* medievali che si tenevano dentro e fuori de' templi, a scopo cioè religioso e profano, l'Autore ci porta assai vicino ai tempi di Dante, concludendo che tutta quella materia, diciamo così, ultramondana, era, prima di Dante, quasi *res nullius*, e Dante solo vi doveva portare il tocco mirabile della sua arte immortale. « Nelle opere dell'ingegno umano — conchiude inoltre l'insigne critico — l'invenzione è più nell'arte che nella materia »; e Dante viene infine paragonato, con immagine graziosa e cara certamente al pubblico fiorentino cui parlava in origine l'oratore, ad uno di quegli antichi maestri dell'arte di Calimala « che ricevevano greggi e di piccol valore i panni da ogni parte del mondo, e colla sottile industria li trasformavano talmente, che il mondo da loro li ripigliava più belli, più durevoli e più pregiati ». Se non che, mi permetterei ora domandare se l'Autore, forse anche per troppo zelo riposto ne' suoi principii e nelle indagini sue, non esageri alquanto l'importanza che spetta all'opera di quei cosiddetti precursori per ciò che riguarda l'invenzione della materia, a scapito piuttosto della fantasia prodigiosamente originale e feconda del Poeta, che molte di

quelle invenzioni esteriori avrà trascurate o ignorate, e comunque intese e' riusciti benissimo a concepire e descrivere tutto l'universo « in modo tutto fuor del moderno uso » com'egli stesso diceva.¹

Ricco d'osservazioni dotte ed acute, nonché di felici intuizioni storiche e psicologiche, è l'altro studio del D'Ancona sulla donna che tanto interessò il cuore e l'intelletto di Dante; della quale donna viene dunque egregiamente rivendicata la personalità storica e il carattere umano di contro alle note e dibattute opinioni del Bartoli e di tutti coloro pei quali la figliuola di Folco Portinari, onde tanto sospirò e pianse veramente il suo vicino, era divenuta nient'altro che un'astrazione della mente, un mero simbolo di questa o quella facoltà filosofica o teologale. Drittamente dunque il D'Ancona osserva e mette in pieno rilievo il substrato storico ed umano della donna amata dall'Alighieri, e conviene infine in questo cogli avversari: nel rilevare cioè non meno egregiamente il risultato della idealizzazione di Beatrice, studiandone in modo originale e perspicuo il lento processo che si svolse attraverso gli anni e le opere di Dante, dalla *Vita nuova* al *Convivio* e alla *Divina Commedia*, dove quella beata assume finalmente l'alto valore simbolico non di questa o di quella virtù metafisica, ma di tutta quanta la scienza *divinarum et humanarum rerum*. Non poteva, in conclusione, essere più felicemente rilevato il doppio carattere, umano e divino, di quella poeticissima creatura: carattere ben puro, sostanziale ed armonico, sì da rispondere perfettamente alla natura dell'arte e dello spirito dantesco, anzi dell'età poetica donde sbocciarono e la *Vita Nuova* e la *Divina Commedia*.

Delle tre appendici inoltre che seguono questo importante studio su Beatrice, la prima riguarda un

¹ Alla tesi del D'Ancona potrebbero forse giovare anche quei versi del carme di Giovanni del Virgilio dove questi diceva, riguardo alle descrizioni dell'oltremondo e alla gente idiota:

*Ante quidem cithara pandum delphina movebit
Dævus et ambiguae Sphingos problemata solvet
Tartareum praeceptis quam gens idiota figuret
et secreta poli vix exsphaerata Platoni;
quae tamen in triviis numquam digesta coaxat
comicomus nebulo qui Flaccum pelleret orbe.*

s'è vera l'interpretazione de' due ultimi versi, come altri propose, che cioè il Del Virgilio non alluda alla diffusione fra il popolo non dei versi di Dante — secondo la versione pure di Franco Sacchetti — sì bene di alcuni componimenti sull'oltretomba, rozzi ed oscuri quali anelava gracchiando il popolo... (Cfr. gli *Scritti danteschi* di T. CASINI, e la seguente mia recensione).

Il D'Ancona poi annota che il Poeta comincia ad avere il titolo di divino nell'ed. del 1841 col commento del Landino, e il Poema coll'ediz. del Dolce del 1555. Si può peraltro osservare che *divine senex* era chiamato Dante da G. Del Virgilio nella egloga riferibile all'anno 1320; e *divina* chiamava il Boccaccio la *Commedia* nella *Vita di Dante*. (Cfr. O. ZENATTI. *Dante e Firenze*. Firenze, Sansoni, 1905, pag. 168, n. 2).

carteggio fra l'Autore e il Bartoli intorno a una nota contenuta nel commento attribuito ad un figlio di Dante (cod. Ashburnham) la quale nota verrebbe appunto a confermare la realtà storica di Beatrice propugnata dal nostro Autore: e la seconda inoltre passa in rassegna vari luoghi del Poema ov'è ricordata o apparisce la celeste ispiratrice, riguardo alla quale è anche notevole la discussione intorno al famoso disegno di Guido che il D'Ancona, dopo una vivace confutazione delle opinioni contrarie, intende rivolto contro la simbolica Beatrice.

Più interessante e vivace è la terza appendice in cui l'Autore riesamina il problema delle donne che per vario tempo avrebbero conteso il cuore di Dante alla celeste donna la quale gli muove perciò rimprovero appena si mostra all'antico amante tra le frondi della « divina foresta », e conchiude che una sola sarebbe stata la men fortunata rivale della figliuola di Folco, dacché, secondo lui, la *Donna Gentile*, e la *Pargoletta*, e la donna ignota delle *rime pretrose*, sarebbero tutte l'espressione d'un solo amore susseguito a quello della nostra Beatrice, amore tenero e sentimentale da principio, ingagliardito e irruente in seguito con rude e cieca sensualità.

Gentucca poi sarebbe stata soltanto un'amica, un'ospite cortese del pellegrinante Poeta; o simboli o figurazioni allegoriche per feste del tempo sarebbero altri nomi di donne; e in quanto alla gozzuta alpigiana, il Boccaccio stesso avrebbe preso un bel granchio!

Ora, con tutto il rispetto all'acume storico e psicologico del grande Poeta, io mi domando se il preconcetto forse della sua tesi non l'abbia questa volta involontariamente portato a semplificare, a ridurre troppo o addirittura distruggere certi elementi della questione presa in esame, arrivando egli a canzonare persino il Boccaccio — alle cui fonti storiche la critica moderna va rendendo ragione — e trascurando forse anche quell'analisi attenta e precisa della poesia e del cuore stesso di Dante che, meglio forse di qualsiasi altro documento, ci possono mettere sulla via del vero. La notizia, anzitutto, della donna gozzuta ci viene tramandata dal Boccaccio nel cosiddetto *Compendio* posteriore alla *Vita*, come ha rilevato recentemente il Barbi,¹ d'un tempo cioè in cui il Certaldese avrà atteso al suo lavoro con maggiore serietà e ponderazione: e d'altra parte quella notizia avrà potuto egli stesso attingere nel Casentino, dove par si recasse presso l'amico Donato dell'Albanzani, secondo quanto pare anche lecito arguire da alcuni versi del *Buccolicum Carmen* boccaccesco.² E se anche questa notizia fosse del tutto infondata, rimarrebbe salda ed esplicita l'attestazione dello stesso Dante d'un amore contratto in età piuttosto avanzata in mezzo alle Alpi Casentinesi, secondo la nota canzone: *Amor, dacché convien pur ch'io mi doglia*, cui

¹ Cfr. gli *Studi boccacceschi* per il VI centenario della nascita di G. B. Firenze, Arian [1913].

² Cfr. F. TORRACA. *Per la biografia di G. Boccaccio*. Milano, Albrighi e Segati [1912].

risponde la nota epistola al Malaspina, ritenuta autentica dal Novati; canzone che altri, come il Troya già ed ora il D'Ancona, può credere una specie di labirinto convenzionale di cui siasi perduta la chiave, mentre a' più spassionati lettori par bene dimostrisi tutta spirante di veraci e tormentosi sensi d'Amore. E col ridurre questo amore a uno solo — oltre quello di Beatrice — pare infine che il D'Ancona svisi alquanto la natura umana di Dante, già così egregiamente intuita e difesa nel sostenere la realtà storica degli amori con Beatrice; Dante invero, per quanto maturo negli anni o negli studi, o attratto dal miraggio dell'antico ideale, o esagitato dalle passioni politiche, Dante era anzitutto e soprattutto uomo; e poteva anzi innamorarsi e cantare di più donne con tanta maggiore facoltà quanto più forte e squisita era in lui fino all'ultimo la sensibilità verso l'amore, e quanto più lusinghiero ed ardente s'apprendeva al cuore dell'esule il desiderio di alleviare qua e là, sopra un femminil volto affettuoso e ridente, le pene molteplici del suo continuo pellegrinaggio. Salvo, s'intende, a raccogliere poi sempre le migliori energie della mente e dell'anima su quella eccelsa figura di donna apparsagli in realtà da fanciulla, per trasformarsi poi in una pura visione, in un supremo anelito del pensiero e dell'arte.

Molte cose ancora belle e notevoli contiene il volume del D'Ancona, e piacemi infine ricordare gli scritti intorno alla cosiddetta *Maschera* di Dante, ch'egli donò con nobile e civile abnegazione alla città natale del Poeta.

••

A coloro i quali conoscono ed ammirano in Francesco Torraca un eccellente cultore degli studi danteschi, e in generale un maestro nobilissimo delle lettere nostre, non può che riuscire interessante e gradito il primo volume dei suoi *Studi* nel quale egli, cedendo al giusto desiderio di amici e insegnanti e studiosi in genere, ripresenta insieme riuniti, con qualche aggiunta o richiamo nelle note a studi ulteriori, vari articoli e saggi già pubblicati qua e là su Dante dal 1890 al 1902. Nella prima rassegna ai *Prolegomeni* dello Scartazzini, nel ribattere alcune opinioni avventate ed erronee del noto e d'altronde benemeritissimo dantista svizzero, propugna, fra altro, con la solita acutezza e dottrina, l'autenticità di due epistole dantesche, quella all'amico fiorentino (su cui si veda ora lo studio definitivo del Della Torre, nel *Bull. della Soc. dant. ital.*, N. S., XII) e l'altra, più dibattuta, a Cangrande. Sul quale ultimo argomento ritorna ancora meglio e assai largamente l'Autore in altro studio volto particolarmente a ribattere il noto attacco che all'autenticità di detta epistola aveva fatto il D'Ovidio nella *Rivista d'Italia* del 15 settembre 1899: e alle osservazioni del Torraca rispose poi, com'è noto, lo stesso D'Ovidio in una *Poscritta* dei suoi *Studi sulla « Divina Commedia »*, mentre poi il Vandelli, nel cit. *Bull.* (N. S. XIII, pagg. 137-164), facendone un'ampia rassegna, portava la questione, come scrisse il Casini (cfr. i suoi recenti *Scritti danteschi*, pag. 339) « sopra un campo più largo e diverso

da quello che nella loro disputa percorsero i due dotti meridionali ».

Lo scritto del Torraca ha, comunque, valore *retrospettivo*, come l'autore stesso modestamente annota, mentre interesse vivo e sapore anzi di novità destano ancora ben altre pagine, la conferenza p. es. *sul Regno di Sicilia* tenuta il 3 maggio 1900 nel « foyer » del teatro massimo di Palermo nella quale, con tocchi rapidi e caldi, quali usava sinteticamente e splendidamente il De Sanctis, vengono rassegnate le dinastie e le vicende storiche passate nella famosa isola nonché nello spirito e nell'arte del divino Poeta, dalla regale Scuola siciliana di cui parla il *De vulgari Eloquentia* « alle immagini siciliane della seconda egloga dantesca, che ultime rifiorirono nella fantasia di Dante e gli allietarono il crepuscolo della vita »; e l'esposizione del *Canto V dell'« Inferno »* (comparso nella *N. Antologia* 1 e 16 luglio 1902), il celebre Canto di Francesca onde si chiude il libro, ricco, come tutte le opere del Torraca, di profonda cultura storica e di eccellente magistero psicologico ed estetico. Onde s'aspetta ora indubbiamente con interesse il compagno che l'insigne Maestro spera di dare presto a questo volume.

••

Un'altra bella raccolta di *Scritti danteschi* è quella recente del Casini (Città di Castello, Lapi, 1913) in cui l'autore ha fatto assai bene a ripresentare insieme raccolti al pubblico studioso, con qualche richiamo, al solito, nelle note, scritti pubblicati qua e là da tempo, ma condotti veramente con serietà ed acutezza sul divino Poeta; essi sono in parte recensioni molto garbate e sagaci di libri notissimi, e in parte conferenze e studi particolari che riescono ancora importanti e direi anzi nuovi specialmente ai giovani e a coloro insomma che non hanno potuto seguire in tutto o punto, come spesso accade, il corso delle varie pubblicazioni del dotto e insigne dantista, che viene perciò ora a *raunare le sparse fronde* tutt'altro che prive di buoni e bellissimi frutti. Il volume di ben 344 fitte pagine s'apre con una bella conferenza tenuta nel giugno 1900 nel Teatro Municipale di Modena su *Dante e la patria italiana*, cui seguono altre due non meno belle e importanti *sulla soglia del Tempio* (sul primo Canto cioè della *Commedia*) e su *Toscana e Romagna* tenute in Or San Michele, nella quale ultima l'autore crede di dare una spiegazione intieramente politica alle note invettive rivolte da Dante ai luoghi e agli abitanti della famosa valle dell'Arno, mentre passa poi in rassegna con opportune illustrazioni storiche le famiglie romagnole rammentate dal noto spirito di Romagna. Ben conosciuto poi è il saggio dei *Ricordi danteschi di Sardegna*, con la diligente raccolta delle varie menzioni che Dante fa dei personaggi e dei luoghi dell'isola di Michele Zanche e di Nino Visconti: a proposito del barattiere, l'autore ammette ch'egli fosse un vicario lasciato al posto di Enzo quando questi lasciò l'isola per quelle campagne di Lombardia e di Romagna ch'ebbero poi il funesto epilogo di Fossalta, e che lo Zanche sposasse poi la vedova dello svevo, Adelasia di Torres, e non la presunta madre Bianca Lancia come erronea-

mente fu pensato e scritto. A proposito di Nino Visconti, viene esteticamente ripresentato il gentile quadro che ne fece Dante nella nota valletta del Purgatorio, ponendolo accanto a Corrado Malaspina: e dall'uno come dall'altro degli spiriti purganti avrebbe avuto Dante, in vita, notizie della Sardegna dov'erano allora forse anche più frequenti di oggi le relazioni col continente; e quindi è avanzata l'ipotesi che Dante si recasse talvolta nell'isola, presso cui lo scoglio di Tavolara, sorgente dal mare con la vetta tutta incoronata di grandi alberi, darebbe, a chi la contempi in distanza, l'immagine del Paradiso terrestre.

Altre recensioni o saggi notevoli sono *Dante e la poesia siciliana*, in cui vengono confutate alcune opinioni espresse dal Cesareo nel suo noto libro: *La Poesia siciliana sotto gli Svevi*, ed avanzate opportunamente altre idee e spiegazioni; e così pure: *Un poeta umorista del secolo XIII*, cioè Rustico di Filippo, precursore, secondo il Casini, meglio forse che il Guinicelli, della scuola del « dolce stil novo », a proposito del quale bene osserva in principio l'autore che manca ancora un largo studio comparato dei poeti che fiorirono nella prima giovinezza di Dante, preparando in vario modo la via che quegli avrebbe più tardi molto gloriosamente percorsa con la *Vita Nuova* e con le *Rime*.

Una garbata recensione al noto libro del Ricci: *L'ultimo rifugio di Dante* (di cui s'annunzia imminente una nuova edizione) contiene fra altro il dibattito della vecchia opinione del Ricci che Dante cioè abbia pubblicamente insegnato a Ravenna — saldamente ripresa poi, com'è noto, dal Novati nelle sue *Indagini e postille dantesche*, — e l'ipotesi che Dante si recasse come ambasciatore a Venezia piuttosto verso gli ultimi di luglio che d'agosto, come ammette il Ricci e come pare, in verità, più probabile. Segue in ultimo un'ampia raccolta di rassegne dantesche, dal discorso che sull'*opera di Dante* tenne il Carducci a Roma al libro citato del D'Ovidio (*Studi sulla « D. C. »*) su cui il nostro autore s'indugia di più con molto garbo e riverenza verso l'alto maestro. Fra le varie osservazioni è per me rilevante qualche accenno alla nota corrispondenza di Dante con Giovanni Del Virgilio; che quest'ultimo nei versi del suo primo carme:

*Quae tamen in triviis nunquam digesta coaxat,
comicomus nebulo qui Flaccum pelleret orbe*

possa alludere alle recitazioni dei poemetti volgari del sec. XIII anziché delle Cantiche dantesche, è ammissibile, come è egualmente l'ipotesi che nei versi di Dante

*... cum mundi circumflua corpora cantu
astricolaeque meo, velut infera regna, patebunt,
devincire caput hedera lauroque iuvabit.*

il *patebunt* corrisponda al *perfecere* della nota postilla boccaccesca, e non alluda insomma a una pubblicazione già avvenuta delle due Cantiche, come vorrebbe il D'Ovidio: ma che in quest'ultimi versi Dante rispondendo al maestro bolognese non escluda di potersi dare alla poesia quando avrà finito il Poema, come intende il Casini, non mi pare affatto ammissibile. In questi versi invece Dante chiaramente significa solamente che quando il *Paradiso*, come le altre Can-

tiche, sarà compiuto, gli sarà dolce prendere la corona: una corona probabilmente metaforica, per indicare cioè l'eccellenza della sua poesia volgare, per la quale soltanto vuole e merita la fama d'altissimo poeta, mentre di poesia latina non solo non ne vuol sapere ma, indignato, non tralascia di mostrare — come già esposi — una sottile punta di derisione almeno per il plauso e pel carme insomma suggeritogli con insistenza dal Bolognese in quei versi, dico, tanto discussi e, secondo me, fraintesi:

*Quantos balatus colles et prata sonabunt
si viridante coma fidibus peana ciebo!*

La progressione, comunque, del motivo contenuto negli altri versi sopra citati, trovasi poi veramente in fondo alla seconda egloga dantesca, allorché Dante si fa dire trepidamente da Alfesibeo, sbigottito dai pericoli che gli minaccia Bologna:

*Ah! mea vita, precor, numquam tam dira voluptas
te premat, ut Rhenus et Naias illa recludat
hoc illustre caput, cui iam frondator in alta
virgine perpetuas festinat cernere frondes,*

il voto cioè precedentemente espresso d'incoronarsi poeta quando avesse finito tutto il sacro poema — e solo in grazia di quello — trova qui il naturale e dolcissimo compimento, dacché quando l'autore componeva quest'egloga, verso il termine cioè dell'agitata sua vita, non altro che poesia volgare, la divina poesia della *Commedia*, aveva Dante compiuto per sentirsi ora così profondamente e decisamente meritevole dell'alloro. I due passi dunque s'integrano e si compiono chiaramente riaffermando ancora una volta l'amore e la coscienza che ebbe per l'opera sua l'Autore della *Divina Commedia*.

Su tale argomento mostra veramente il Casini di seguire la nota opinione del Novati, che Dante cioè intendesse pur volgersi alla poesia latina — come titolo allora indispensabile per guadagnarsi il « convento » o l'alloro; — se accetta però l'opinione che nei *decem vascula* Dante alluda a dieci egloghe, a un *Buccolicum carmen* insomma troncato poi dalla morte, consente col Cian (*Bull. N. S. VIII, 169-172*) e anche col D'Ovidio che non ad una modesta laurea dotto-rale in arti, si bene alla grande incoronazione poetica abbia alluso Dante nella *Commedia* e nell'egloghe; un'incoronazione però, aggiungerei io, piuttosto ideale, almeno nel I Canto del *Paradiso* e nel passo citato della seconda egloga, in cui il « frondator » mi par bene l'Apollo invocato nella mirabile prolusione del *Paradiso*.

Piace infine che il libro del Casini si chiuda con un'altissima lode a F. D'Ovidio, al dotto e geniale dantista pieno d'alacrità e di compostezza manzoniana, sul cui volume, passato dal Casini in rassegna, questi si compiace « di aver dovuto meditare molto e di avere molto imparato anche là dove gli pareva di dover dissentire ». Altrettanto si potrebbe forse ripetere ora di questi *Scritti danteschi* del Casini, che conferiscono pregio al benemerito dantista, nonché gradimento ai lettori.

G. LIDÒNNICI.



NOTIZIE

Dante in Inghilterra.

Il nostro amico e collaboratore A. Valgimigli, scrive da Manchester al *Fanfulla della domenica* (8 febbraio 1914):

« La *Manchester Dante Society*, che ha la sua sede nell'Università, si agita e lavora. Il chiaro dantista Boyd-Carpenter, vescovo di Ripon, inaugurò il corso di conferenze per l'anno accademico 1913-14, con un erudito discorso su *Dante and Boëthius*, il quale sarà in breve dato alle stampe. Verrà pure pubblicata, questo mese, la dotta conferenza del dott. Lloyd-Roberts: *The scientific knowledge of Dante*. L'11 febbraio, Carl Collmann commenterà con dati storici l'VIII del *Purgatorio* e nel prossimo marzo la colta signorina Maria Robert di Torino, studentessa all'Università di Manchester, tratterà il tema: *L'essenza di Beatrice*.

« Mr. H. B. Charlton, M. A., ha tenuto di recente una conferenza, in inglese, su *England's debt to Italian criticism*. Presiedeva il dott. Casartelli, vescovo di Salford, orientalista insigne. Il « *Lecturer* » avvertì anzitutto quali fossero le attribuzioni della critica, secondo i concetti di letterati italiani, diede in appresso nozioni generali su la critica e l'arte poetica, tali quali desumonsi dalle opere degli antichi (Plato, Aristotele, Orazio). Accennò brevemente al *De vulgari Eloquentia* e confrontò le idee di Dante su la poetica con quelle espresse sei secoli più tardi da Wordsworth. S'intrattenne sul periodo del Rinascimento e quindi prese in esame l'opera critica del Castelvetro, e di altri autori che occupano un posto onorando nella storia letteraria d'Italia, e affermò che i nostri prosatori e poeti avevano avuto parte non indifferente nel plasmare le bellezze della lingua francese. Parlò infine della funzione divina della poesia e della sua influenza perenne, soffermandosi sui poeti inglesi che da Chaucer a Shakespeare, da Milton a Shelley e al Browning, si sono abbeverati alle pure fonti della coltura italiana.

« Il dott. Herford, che ha cattedra di letteratura

inglese all'Università, pur elogiando altamente la dottissima conferenza, avvisò che il *Lecturer* non avesse a pieno valutato l'importanza della poetica di Aristotele. Quest'opera, continuò l'illustre professore, rimase interamente sconosciuta ai grandi iniziatori della poesia medioevale.

« Quando venne pubblicata la versione latina della *Poetica*, intrapresa dal Valla, Dante era morto da più di un secolo e mezzo, e fu solo verso il 1525 che le idee del grande Stagirita *commenced to percolate into criticism*.

« Il prof. Vaughan dell'Università di Leeds, a sostegno dell'asserto del Herford fece un'esposizione magistrale delle dottrine aristoteliche. Disse aver trovata dottissima la conferenza del Charlton e s'affermò grande ammiratore della *Divina Commedia*, del cui contenuto si sono fatti sangue e muscoli molti tra i poeti e scrittori inglesi.

« Ebbe poi luogo una discussione alla quale parteciparono il ben noto dantista Carl Collmann, l'egregio Guglielmo Whitehead l'ing. Giov. Ceretti, il Segretario onorario e altri ».

Della « Storia della letteratura italiana »,

del Gaspari abbiamo, come è noto, una buona traduzione italiana dello Zingarelli, divenuta oramai rarissima. Però non senza gradimento apprendiamo ora la buona notizia esser di pubblicazione imminente una seconda edizione, intanto, del primo volume di quella pregevole opera, che nella nuova stampa recherà miglioramenti e aggiunte notevoli. E anche dall'operoso Zingarelli si attende, nella collezione vallardiana, un rifacimento, più che una seconda edizione, della sua *Vita di Dante*.

La « Collezione di opuscoli danteschi »,

diretta da G. L. Passerini si è novamente arricchita di questi volumetti: di Leonardo Cambini *Il pastore Ali-*

gerio — notevoli « appunti per la storia della fortuna di Dante nel sec. XVIII » — ove si tratta della dantofilia degli Arcadi e delle loro imitazioni della *Comedia*; del Bettinelli *Le « Lettere virgiliane »* a cura e con una buona prefazione di P. Tommasini Mattiucci, — che in un precedente vol. della *Collezione* medesima già ci avea dato le *Raccolte* con la *Risposta* dei Granelleschi e di Carlo Gozzi; — di E. Treves *L' « Opera »* e il *Canzoniere* di Nanni Pegolotti, — un fiorentino della fine del XIV secolo; — di Corrado Ricci alcune sue vive *Pagine dantesche* e di Ernesto Lamma uno studio notevole *Sull'ordinamento delle Rime di Dante*.

Una nuova “ Collezione dantesca „

accanto alla vecchia e gloriosa sua *Collezione di opuscoli danteschi inediti e rari*, ha creduto opportuno iniziare, sullo scorcio dell'anno passato, la Casa editrice S. Lapi di Città di Castello. E sia la benvenuta: specialmente se seguirà a darci frutti saporosi e belli

come son gli *Scritti danteschi* del Casini, (*Giorn. dant.*, XXII, p. 45), *Famiglia e città secondo la mente di Dante* e *L'esilio* del Salvadori, i *Nuovi Studii e Diporti danteschi* del Federzoni: dei quali due ultimi volumi ci riserbiamo di dare più compiuta notizia ne' nostri prossimi bullettini.

Di Adolfo Borgognoni,

l'infaticabile operosità e il buon gusto e il fine intuito di Enrico Croce ha recentemente rimesso in luce i *Saggi letterari*, sotto il titolo di *Disciplina e spontaneità nell'arte* (Bari, Laterza): i quali saggi meritavano veramente — checché se ne dica — di essere tolti dal lungo immeritato oblio in cui eran caduti. Così ora, con la *Scelta di scritti danteschi* pubblicata nella *Collezione* del Passerini fin dal 1897 e con gli *Studi di letteratura storica* che ci diede lo Zanchelli nel 1891, chi ne abbia voglia può aver tutto sott'occhi il più bel fiore della fine, arguta e dottamente di Adolfo Borgognoni.





SUL "SORDELLO" DI ROBERT BROWNING

Browning considera Sordello come un precursore di Dante, sia riguardo al suo concetto politico come rispetto all'indirizzo delle sue facoltà poetiche; la gloria di Dante celò la fama di Sordello, come una grande sfera di luce attira ed assorbe una stella nel suo orbe radiante. « Io so che tu attraesti, inesorabile, nella tua perfetta sfera, una stella, sorta come un araldo innanzi a te »; ma, soggiunge il Poeta, essa non è perduta nel tuo ardore, essa splende tuttavia di un fulgore eguale al tuo, ed io cercherò di separare questa soave, argentea corrente di luce dalla massa infuocata. La figura di Dante è quindi evocata sul triplice sfondo, — sulla sponda del baratro onde trabocca la tenebra sozza, fra gli sprazzi di sulfurea spuma, — quindi dove il mare doloroso s'acqueta in un'ombra allietata di sicura speranza, — e nel crepuscolo divino, dove, fra gli Eletti, il Poeta colse gli amaranti sbocciati all'eterno Sole. La figurazione dell'Inferno nell'inizio dell'apostrofe:

Dante, pacer of the shore
Where gluttoned Hell disgorgeth filthiest gloom,
Unbitten by its whirring sulphur-spume,

fu probabilmente ispirata dai versi 7-10 del Canto IV:

Vero è che in su la proda mi trovai
della valle d'abisso dolorosa,
che tuono accoglie d'infiniti guai.
Oscura, profond'era e nebulosa,...

mentre il *filthiest gloom* è una reminiscenza

della seconda bolgia (Canto XVIII), e la *sulphur-spume* può riferirsi alle fiamme di Dite e della terza bolgia (Canto X e XIX); il concetto del Browning è tuttavia sintetico, e tende a dare una visione personale anziché un riflesso della prima Cantica. L'epiteto *whirring* (sibilante, frullante) attribuito alla « sulfurea schiuma » è assai caratteristico del Poeta; affatto originale è pure la figurazione del Purgatorio:

whence the grieved and obscure waters slope
Into a darkness quieted by hope,

mentre negli amaranti celestiali v'è forse un ricordo del passo miltoniano:

Lowly reverent
Towards either throne they bow, and to the ground
With solemn adoration down they cast
Their crowns inwove wit amarant and gold:
Immortal amarant, a flower which once
In Paradise, fast by the Tree of Life
Began to bloom.

(*Par. Lost.*, Book III, 349-55).

La visione paradisiaca del « soave crepuscolo in cui giacciono gli Eletti » non ha alcuna relazione colla immensa rosa rifulgente della visione dantesca; il « clear, || Amorous silence of the swooning-sphere », a cui il Browning accenna parlando di Palma or « Cunizza, as he (Dante) called her » (Book V, 993-95), si riferisce alla sfera di Venere (V, VIII e IX), benché il silenzio sia d'invenzione del Poeta, e piuttosto da intendersi in senso di « divina

pace »; troviamo in Dante il cantó dell'Osanna (VIII, 28-30) e la melodia di Cunizza stessa prima ch'essa rivolga la parola all'Alighieri:

Onde la luce, che m'era ancor nuova,
del suo profondo, ond'ella pria cantava,
seguette, come a cui di ben far giova....
(IX, 22-24).

La concezione di Sordello venne suggerita al Browning dalla lettura e dallo studio della *Divina Commedia*; il Whyte osserva come la frase dantesca « tutta in sé rómíta » corrisponda all'idea del Browning di un'anima solitaria, separata dalla folla dal suo superbo, irrealizzabile ideale;¹ lo stesso critico nota pure come la preoccupazione di Sordello di foggare un nuovo linguaggio per esprimere i suoi novelli pensieri possa riferirsi a ciò che Dante dice del trovatore mantovano nel I Libro del *De vulgari Eloquentia*.²

Si osservi inoltre che la similitudine dantesca,

Ella non ci diceva alcuna cosa,
ma lasciavane gir, solo guardando
a guisa di leon quando si posa,
(*Purg.*, VI, 64-6).

corrisponde alla concezione del Browning di una fiera e disdegnosa natura, di uno spirito che preferì il suo sogno orgoglioso all'azione. In una lettera ad Elizabeth Barrett Browning, il poeta ci rivela come egli si preoccupasse dell'accordo fra la sua concezione di Sordello e quella di Dante; tuttavia, nel suo poemetto, Sordello non appare nella scena finale come una di quelle anime che posson dire:

Di vita uscimmo a Dio pacificati,
che del desío di sé veder n'accora.
(*Purg.*, V, 56-7).

Sordello, nel poemetto inglese, da ultimo vagheggia un ideale egoistico, che il Browning deplora; conviene quindi arguire che il pentimento avvenne negli istanti supremi, che il poeta non narrò nel suo lavoro.³ Come nella

Commedia, Sordello è qui rappresentato ardente d'affetto per l'Italia, e le invettive contro le fazioni ci danno l'immagine di uno stato d'animo affine a quello del Sordello brownighiano, per cui le fazioni furono causa di indecisione e d'insuccesso. Il modo con cui il poeta britannico esprime la progressiva ascensione dello spirito, ricorda il concetto dantesco del salire di sfera in sfera, la sua crescente estasi nella luce sempre più magnifica delle sfere celestiali;

And still my spirit held an upward flight,
Spiral on spiral, gyres of life and light
More and more gorgeous.

Ma in Browning l'idea è trasferita dal regno oltremondano al perfezionamento spirituale nel corso della vita umana; la visione dantesca riguarda un progresso esteriore, quella del Browning un movimento interiore o psicologico; egli tende cioè ad esprimere gli stati di un'anima che ascende in vaste spirali, passando per gli stessi punti, ma in una sfera superiore, provando gli stessi sentimenti, ma più nobili ed elevati, vagheggiando gli stessi ideali, ma più puri, meditando sugli stessi problemi, ma in maniera più nobile ed alta.⁴

Nell'esporre la sua concezione dell'arte poetica il Browning si riferisce in parte all'idea dantesca, con chiare allusioni alla *Divina Commedia*, mentre nell'ulteriore parlata di

one struck me with a new significance, as well describing the man and his purpose and fate in my poem—see; one of the burdened, contorted souls tells Virgil and Dante—

Noi fummo già tutti per forza morti,
e peccatori infino all'ultim'ora;
quivi lume del ciel ne fece accorti,
sí che, pentendo e perdonando, fora
di vita uscimmo a Dio pacificati,
che del disio di sé veder n'accora;

which is just my Sordello's story ». *Letters of Robert and Elizabeth Barrett Browning* vol. I (cit. dal Whyte, pag. 2).

⁴ VI, 803-5. Vedi ancora l'accento a Dante in VI, 832-4:

Ecelin had pushed away
Its chance ere Dante could arrive and take
That step Sordello spurned, for the word's sake.

¹ *Sordello* by R. B., edited by A. J. Whyte. London, Dent, 1913, pag. 1, 2.

² Op. cit., pag. 3.

³ « Yesterday I was reading the *Purgatorio*, and the first speech of the group of which Sordello makes

Sordello dichiara le sue proprie vedute; il passo in cui egli tratta dello scopo essenziale dell'opera d'arte e del contenuto del poema ideale si riferiscono esplicitamente all'opera dell'Alighieri. Che cosa deve rivelare il canto del poeta? « Life's elemental masque », il corteo della Vita osservato ne' suoi elementi predominanti, mettendo in evidenza con possente chiaroscuro la luce e l'ombra delle singole anime, il bene che le irradia ed il male che le ottenebra, sopprimendo tutti gli accessori, staccandole con vivo risalto dalla comune umanità.¹ Il metodo dantesco è qui addotto, ma il pensiero del Browning procede su nuove vie. Il poeta, egli aveva detto, è l'essenziale re della terra,

A poet must be earth's essential king,

poiché, insegnando verità superiori, egli fa progredire l'umanità sull'arduo cammino; egli è il vero dominatore e duce, in quanto che, essendo il pensiero l'anima dell'atto, egli perfeziona, sublima i concetti primi, che ispirano quindi gli uomini d'azione; egli opera infatti la graduale liberazione ed ascensione dell'umanità promulgando l'idea elevatrice. Quando il suo ideale è compiuto, quando il sogno è stato concretato, e l'umanità è ascesa sulla vetta indicata dalla sua luce, egli cede lo scettro ad un altro spirito sovrano, a cui arride un novello, più sublime ideale. Così Dante ha agito sul suo secolo. Ma lo scopo del poeta è ora diverso, secondo il concetto del Browning; egli deve ora attendere all'analisi psicologica, rivelare « Man's inmost life », e, come il prisma scompone il candido raggio, ridurre l'anima nelle sue passioni elementali, sempre più ponendo in evidenza la parte spirituale, sempre più lasciando nell'ombra le esteriorità,

¹ Le referenze alla *Divina Commedia* seguono questo passo:

I enwomb
Some wretched Friedrich with his red-hot tomb;
Some dubious spirit, Lombard Agilulph,
With the black chastening river I engulph!
Some unapproached Matilda I enshrine
With languors of the planet of decline.

(V, 591-95).

le circostanze, i fatti incidentali, poiché l'anima tende a sottrarsi all'influenza corporea. L'artefice deve nello stesso tempo rivolgere la sua attenzione alla tecnica; l'arte progredisce incessantemente, e dalle forme del passato ascende a nuove forme, non di sbalzo, ma per sottili gradazioni, omettendo alcuna particolarità, ponendo in evidenza alcun nuovo dettaglio. Il Browning tende naturalmente ad uno stile ellittico, allusivo, anziché esplicito; « Leave the mere rude explicit details! »; il cambiamento d'un'intonazione muta il significato della frase; inoltre questo nuovo stile non deve curarsi del passato;

no speech to understand
By former audience;...
.... hardly were we brothers!

(V, 634, 637-39).

Riguardo agli accenni alla letteratura nostra conviene notare che nel Libro V vien fatta menzione di Cielo d'Alcamo e di Nina Siciliana, nel punto in cui Browning sostiene la teorica che nessun poeta può mai racchiudere nella sua opera tutte le varie perfezioni dell'arte. Il canto di Alcamo, « che ora avvolge come un incanto l'isola cullata dal murmure del mare », fu intessuto negli echi ancora indugianti delle melodie di Nina; queste possiedono la vigoria del verso e del pensiero, quello la grazia:

Nina's strenght, but Alcamo's grace.

E così, guardando nel passato, finché l'oblio, « like midnight, hides all », il Browning non ritrova un'opera estetica che risplenda di tutte queste diverse luci, non ritrova un poeta perfetto,

You get no whole and perfect poet,
(V, 109).

poiché in ciascuno v'è la predominanza di una dote particolare; da questo concetto il Browning inferisce che

Collective man outstrips the individual,

un'idea che gli gioverà poi a spiegare l'indecisione di Sordello e la sua preoccupazione di adattare il proprio ideale a quello degli uomini che lo circondano.

Sordello interessa il Browning piuttosto come un problema psicologico che come una figura storica; la tesi ch'egli si propone di risolvere col suo poema è la seguente: « Un'esistenza senza uno scopo ben determinato può essere approvata? » La risposta, che, dopo molte congetture ed infiniti compromessi, egli ci dà, cerca di risolvere la questione in questo modo: « L'Anima talvolta conosce chiaramente la sua mèta; talvolta questa le è invisibile, ignota; tuttavia essa adempie il suo dovere cercando di ascendere d'uno in altro ideale, con possente, oscura aspirazione; essa lo adempie in tal modo, sia nella luce, che nella tenebra ». « Certamente », il Browning conclude, « una vita con un proposito ben definito è migliore, o almeno più felice »; da questo assioma sorge la tragedia dell'esistenza di Sordello;

So had Sordello, been, by consequence,
Without a function;
(V, 57-8).

la felicità è per quelli che,

still discovering beauty without end,
Amass the scintillations for one star,

per coloro, che, pur discernendo un'infinita bellezza, accumulano tutti i varî splendori del loro spirito per formare un'unica stella, per quelle anime che hanno l'energia di concentrare le loro multiformi attività in un solo sforzo, di far tendere quest'apparente varietà di moti spirituali in un'unica direzione. L'intima tragedia di Sordello è quindi eguale a quella di Aprile in *Paracelsus*, a quella del poeta, che, attratto a volta a volta da molteplici bellezze, da innumeri, mutevoli ideali, da sempre cangianti modalità tecniche, non riesce a concretare in una perfetta opera d'arte il suo intimo sogno; solamente conviene notare che la dolorosa indecisione di Aprile ha luogo nel campo dell'arte, quella di Sordello nella vita. Tuttavia questa ruina morale è, secondo il Browning, solo apparente; egli si sforza di giustificare la vanità dell'esistenza di Sordello dandole un inconscio valore, suggerendo cioè che Sordello ha compiuto il suo dovere in quest'esistenza mortale senza pur essere con-

sapevole della sua spirituale ascensione; nella sua confusa esaltazione,

The real way seemed made up of all the ways,
il cammino prestabilito parevagli composto di tutti i sentieri ch'egli aveva percorso, ed il progredire della sua anima era forse da rintracciarsi in quella stessa mutevolezza del suo stato psicologico, in que' varî stadii di pensiero per cui egli era passato, e che erano

Mood after mood of the one mind in him.

Per elevare possentemente il suo spirito in uno slancio perfetto e sublime gli mancò una mente superiore, dominatrice, « an outward influence, a soul above his soul », un'anima che avesse la facoltà di elevare tutto il tumultuoso oceano delle sue idee, come la luna solleva il mare; le acque si infransero in marosi, o scherzarono in lucide spume fra gli scogli, invece di lanciarsi in unanime movimento ad abbracciare il mondo con un'immensa corrente vivificatrice; altri ingegni, meno dotati, ma più felici, raggiunsero una mèta, o si unirono ad un vasto moto intellettuale;

Were able therefore to fulfil a course,
Nor missed Life's crown.

Uno di questi giri della simbolica spirale ascendente è compiuto quando egli decide di essere lo spirito liberatore della sua terra, l'anima rappresentativa della gente lombarda,

Gate-vein of his heart's blood of Lombardy.

A ciò viene spinto quando egli scorge che non solo un'anima, per quanto nobile e forte, è insufficiente a manifestare sé stessa, ma che la sua volontà deve esser momentaneamente sacrificata alla volontà collettiva per trionfare in modo definitivo. Sordello giunge quindi, a questo punto della sua analisi, a questa conclusione: « Mi mancò l'influenza di una mente superiore, dominatrice, che potesse far convergere tutte le mie facoltà ad un nobile scopo; non avendo una mèta definita, la mia esistenza fu sciupata; io non ho potuto concretare alcun mio ideale ». Il Browning ci espone dapprima la concezione della vita che si va formando nella mente di

Sordello, quindi la sottopone alla sua critica sottile e profonda, e ci dà infine, correggendo le vedute del suo personaggio, la sua visione etica dell'esistenza. Il Browning ha creato in Sordello un'anima altamente dotata, piena di ardenti aspirazioni, ma avvinta alla Materia, irretita da egoistici impulsi, — un'anima desiderosa di ogni godimento, cieca ai fulgori dell'Infinito; essa percepisce squisitamente la bellezza del mondo, ma non scorge nulla al di là; essa ama l'umanità sofferente che la circonda, non già per virtù di sacrificio, ma solo perché quest'amore le offre modo di esplicare la sua attività. Egli è quindi soggiogato da due desideri: quello di estrarre dall'esistenza ogni piacere, e quello di giovare alla causa del popolo; non riesce tuttavia a realizzare né l'uno né l'altro, per la sua stessa esitazione nell'applicare alla vita il suo sogno. Browning ce lo presenta ora nella tragica lucidità che precede la fine; spirito amante dell'Assoluto, egli cerca la perfezione in ogni cosa; non il *buono*, ma l'*ottimo*; ed egli trova la giustificazione di questa sua brama nella stessa bellezza che lo attornia; la sua tendenza verso l'*ottimo* sorge spontaneamente dal fatto che ciò ch'è *buono* gli è offerto in abbondanza; dalla contemplazione di ciò che possediamo nasce l'aspirazione possente verso l'ideale; la magnificenza stessa dell'Universo nutre in noi un più alto sogno di bellezza. Meravigliosamente ricca è la Natura; se desideriamo le sue cose più belle, le sue gemme, i suoi lucidi minerali, essa ci appaga con cristalli iridescenti, con pietre di strano splendore; la terra viene mutata dall'opera del fuoco in diamanti, topazi, giacinti; le rocce racchiudono in lunghe vene i metalli preziosi, le spiagge del mare sfavillano di pagliuzze d'oro. Quando noi desideriamo non più la leggiadria della materia, ma una spirituale bellezza, essa ci stende innanzi allo sguardo i suoi paesaggi pensosi, le brume meditabonde sulle cime dei colli, la vita selvaggia delle tempeste, il fervore immenso dei boschi fiorenti nel meriggio estuoso, essa ci presenta le nobili fattezze del volto umano. L'intelletto però non è soddisfatto, e da queste forme

assurge ad un più alto ideale; « così, — conclude Sordello, portando il problema nel campo dell'etica, — come dalla venustà della Natura noi ci innalziamo ad un sogno di superiore bellezza, dall'idea del *buono* ci eleviamo al desiderio dell'*ottimo* ». « Ora », egli procede, « questa perfezione non è forse da ricercarsi in altre anime, ma in me stesso »; « perché, egli pensa, riallacciando le sue riflessioni al primitivo concetto —, « perché richiede il corso della mia vita un'influenza esterna? non sono forse *io stesso* ciò ch'è *ottimo*? non sono io forse colui ch'è stato destinato, preordinato ad essere la *Legge* della sfera in cui mi trovo? Non ho quindi necessità alcuna di accostarmi ad un partito per agire; conviene ch'io operi per la Verità intera, ch'io possiedo, non per una parte di essa ». Da questa orgogliosa affermazione egli deduce ora il sofisma che porta il suo agire al di là d'ogni responsabilità, al di là del bene e del male. « Durante il mio dominio », egli continua, « vi sarà certamente dolore, poiché io esigo da queste creature uno sforzo violento per determinare la loro ascensione verso l'ideale; ma questo dolore non è forse necessario, inevitabile? Il Male è necessario per l'esistenza del Bene; la Bellezza nasce dal Dolore; la lotta delle stagioni ci dà un'immagine di questa vicenda; l'acqua salmastra della palude si cangia, evaporando, in fulgenti cristalli; il popolo avrà a soffrire, guidato dal mio impero verso la mèta eccelsa; ma questo dolore sarà la causa e la ragione della sua gioia futura. Che cos'è infatti la gioia? È il morire ad uno stato di cose per rinascere in un altro più perfetto; è la liberazione da un carcere, è l'ascendere da una sfera ristretta ad un'altra più vasta; ma quando quest' scopo è raggiunto, quando questa liberazione, quest'ascensione è compiuta, l'ideale supremo non è ancora raggiunto; un nuovo desiderio nasce, ardente, per una sfera più libera ed alta ». Il profondo egoismo di Sordello viene ora a manifestarsi più completamente in una visione affatto edonistica dell'esistenza; sempre più egli si concentra nel suo *io*, escludendo ogni preoccupazione altruistica. « Non curiamoci del dolore

della folla, cerchiamo di sollevarla ad un livello superiore; e, frattanto, ch'io goda questa altezza in cui mi trovo! perché affliggersi se alcuno riposa sulla vetta, fra balsami fragranti ed asfodeli, ed altri giacciono nella bassura? Cerchiamo di mostrar loro il sentiero, ed in pari tempo godiamo la gioconda, eccelsa posizione». « Breve è il tempo mortale », gli sussurra a questo punto una Voce. « Poco importa », egli risponde; « ciò non è che uno stimolo affinché io goda più intensamente la vita; ch'io gusti pure il dolore, purché io beva tutta la coppa ». — « Vivere è abbastanza; non preoccupiamoci di un destino più alto », soggiunge Sordello, passo a passo scendendo ad una concezione sempre più egoistica e ristretta; « che importa se il fato mi offre di spegnere la mia sete ad un umile rivoletto o ad una sorgente inaccessa, che riflette i cieli da un'eccelsa vetta? Qui, in questo istante, esso mi concede le perle loquaci di una fontana, e v'è uno scintillio argenteo sulle sabbie del fondo; perché rifiutare queste acque per raggiungere la più alta scaturigine? » Da questa sete di godimento, da questo apprezzamento del piacere momentaneo, senza pensiero del futuro, Sordello viene tratto, rapidamente, verso regioni sempre più ignobili ed oscure; dalla visione di ciò ch'egli stima *ottimo* esso è indotto ad affermare che egli stesso è questo ideale, che egli stesso è la causa, la ragione ed il fine della sua idealità; quindi il suo scopo è di esplicare, malgrado ogni sofferenza sua od altrui, la sua anima, la migliore di tutte. Ogni pensiero trascendentale viene quindi interamente escluso; il cerchio di tenebra si chiude sempre più attorno al suo spirito; « perché », egli si domanda, « non dovrò incoronarmi dei gigli che a me si protendono, per attendere gli azzurri fiori del loto di un avvenire ipotetico? Il mondo è bello nella sua quotidiana parvenza; perché dovrò solo stimarlo un'anticamera di un palazzo meraviglioso? Vi sono pavimenti di marmi citrini, intarsiati di fiammeo piropo, nelle sale superiori; ma perché dovrò sdegnare ciò che mi è presente? »

Tuttavia, innanzi a questo pensiero della

vita futura, un dubbio l'assale, e l'importanza suprema, da lui sinora attribuita all'attimo fuggente, subisce un'improvvisa diminuzione; questo calice ch'egli desidera di bere sino alle fecce fu sdegnato e gittato in disparte da parecchie anime bellissime, poiché esse avevano fede in un'esistenza superiore; ed a questo punto egli s'accorge che il suo spirito è cieco ad ogni mistica luce; un'oscura aspirazione nasce, inconscia, nell'intimo del suo essere, un'aspirazione, che, confrontata col suo materialismo, lo trae ad una disperata tristezza. « Ch'io possa conoscere questo principio supremo! » è il suo voto ardente; « Let what masters life disclose itself! » « Ma la mia credenza è limitata al senso », egli soggiunge, ricadendo nel suo stato anteriore; « solo ciò ch'io sento è vero; malgrado ciò, malgrado questo stretto positivismo, il mio spirito non è soddisfatto »; ed egli prorompe in un grido appassionato: « Che cosa dunque realmente esiste? » — « What *Is* then? » E quindi egli ritorna al suo concetto della relativa parvenza delle cose; il Bene ed il Male non sono *essenze*, ma *qualità* dell'atto; « non v'è per me una Legge astratta », egli conchiude, attirato sempre più dalla sua tendenza soggettiva; « tutto è eguale per la mia felicità, servire l'Imperatore, dominare la folla, essere il liberatore di un popolo; purché io goda quest'esistenza che mi è data ». Così il sognatore sensuale, escluso dalla mistica visione, non assurge dal suo sogno alla contemplazione della Bellezza Eterna; ma s'inchina e si prostra innanzi al Piacere. A questo punto Browning lo abbandona e la tragedia si compie. « Ch'io goda ogni ebbrezza! » è il voto estremo, e la Morte lo suggella colle sue forze rapide, inattese.

Il Browning ora interviene, condanna questo *Criticism of Life* di Sordello, lo spiega e lo corregge. Egli dice: « La visione di Sordello fu analitica; per lui il Dolore e la Gioia, il Bene ed il Male, la Bellezza e l'Orrore, la Virtù ed il Vizio, si ridussero ad essere solo *qualità, modi* del Tempo e della Materia; quindi furono incapaci di dominare l'Eternità, — essendo ristretti al Tempo, — e lo Spirito, — essendo legati alla Materia. Quindi nasce

la sua indifferenza riguardo al loro valore morale, che presuppone un'esistenza ulteriore; e quindi deriva la sua disperazione, poiché egli si sente spaventosamente solo e limitato ». « Ora », soggiunge il Browning, « rendendo schiave le facoltà spirituali al corpo, si potrà fruire del godimento solo quando queste facoltà sono ruinate, accecate dai sensi; ma se l'Anima tenta di sublimare questa materia al suo sogno, senza una visione trascendentale, si avrà per risultato il Dolore, poiché la materia è incapace dell'infinite aspirazioni dello spirito. Come evitare questo dolore? Lo Spirito domini la Materia; l'Anima, avendo innanzi allo sguardo una prospettiva infinita, una visione eterna, può adattare il suo infinito a queste cose finite, considerandole come un mezzo relativamente ad uno scopo. Non importa quindi che il Mondo sia grande o ristretto, che la Vita sia lunga o breve; ciò è indifferente alla concezione assoluta che irradia l'Anima. Ad esempio, la vita è breve; ma le illimitate aspirazioni dello spirito possono venir confinate in questo cerchio esiguo, qualora lo spirito adatti la sua idea di perfezione infinita alle possibilità che gli concede la realtà materiale; l'atto avrà un valore in quanto che rispecchierà la luce sovrumana, e, malgrado le sue limitazioni di tempo e di spazio, potrà concretare un desiderio dello spirito immortale; sarà una manifestazione dell'Assoluto, una preparazione verso la Perfezione dell'al di là. Il corpo è mortale, l'Anima permanente; ma l'Anima s'accordi colla Vita e cerchi di trarne il maggior frutto. L'errore di Sordello fu di considerare la Vita come un modo di esplicare *pienamente* l'Anima; nella pratica egli trovò che questo era impossibile; e, disperato, cercò di dimostrare a sé stesso che solo la Vita era realtà; tutto era relativo e solo il godimento delle brevi ore gli rimaneva ». « Ma il corpo si sottrasse », aggiunge il Browning, « lasciando l'Anima desolata, atterrita ».

The poor body soon
Sinks under what was meant a wondrous boon,
Leaving its bright accomplice all aghast.

Per soddisfare le sue aspirazioni verso l'Eternità l'Anima deve eccedere il Tempo; come, se

il mondo usa, voi rendete l'Anima insensibile a tutto ciò che si svolgerà in una sfera superiore, allora Essa non scorgerà più il suo Fine Supremo; e dove troveremo noi questa forza che solleva l'Anima dalla Vita e le apre la visione futura? In un Eterno Amore, in una Potenza che è al disopra di noi,

which thus you can
Love, tho' unloving all conceived by man,
e nella Rivelazione di questa Potenza,

Who, being for authority the same,
Communication different, should claim
A course, the first chose but this last revealed—
This Human clear, as that Divine concealed.
(V, 599-602).

Le due principali tendenze di Sordello: il desiderio di agire e l'amore alla poesia, sono già nettamente definite nella sua adolescenza; la prima è esemplificata dal Browning nella sua ammirazione per Federico II, la seconda nella sua peculiare concezione di Apollo. L'Imperatore svevo è trasfigurato in un eroe ideale, splendido, invincibile, potente, selvaggiamente coraggioso; ma a che giova tutta questa indomita forza quando le anime sono più profondamente commosse, più agevolmente dominate, dall'armonia del canto? Così pensa Sordello, contrastando questa forza materiale coll'influenza spirituale della poesia; le liriche, pur imperfette, di Eglamor, che si spargono come voli d'angeli sull'aure vibranti, hanno un'azione più pronta sulla Volontà che non le imprese del guerriero. Allora nasce in lui la figurazione di un dio del canto, di Apollo, essenzialmente una personificazione della misteriosa leggiadria della Natura riflessa in un'anima sensitiva. Browning disegna un bellissimo paesaggio come sfondo alla figura di Sordello, mentre foggia questa simbolica immagine. Il sole di giugno ferve nell'azzurro, fra candidi cumuli di nubi; il giovine sognatore ascende il colle, seguendo un burrone formato dal ruscello, « che canta dolcemente, come uno spirito di gioia, inebbiato dalle piogge »; fra un rotolío di ciottoli, che si staccano sotto il suo passo, egli sale, sotto le viti intrecciate che nascondono il cielo, fra pareti di verzura; nella fresca penombra le

libellule nate nella mormorante quiete, per morirvi, brillano come vivi zaffiri, aleggiano sempre lontane, come scintillanti ideali irraggiungibili; infine egli giunge alla cima, contempla le foreste digradanti e discende fra mille giochi di tenebra e di luce; sembra che la natura scherzi con lui; ora l'ombra d'una nuvola crea una barriera così densa che pare impenetrabile; ora, la nuvola essendo passata, la macchia folta si divide in arbusti, in èsili tronchi argentei; e tuttavia egli non scopre la causa di questo effetto, se non quando, alcune ore più tardi, egli osserva i baleni di calore, bianchi, abbaglianti, fra le nubi. Da questa misteriosa bellezza, viva nelle sue mutazioni, nelle sue molteplici forme, egli è tratto ad un sentimento mistico, ad un impulso di adorazione.

L'ambiente estetico del tempo, « the glow and efflorescence out of barbarism », è vividamente abbozzato all'inizio del racconto;¹ « (Sordello) era nato col nuovo secolo, coll'ardore, colla fioritura che sorge dalle tenebre dell'epoca barbarica; — testimone di questa rinascenza è alcun greco che vaga per Firenze studiosa, — rendendo più calmo lo scalpello di quei due pisani... Se Niccolò scolpisce ancora un Crocifisso!... Guidone è a Siena, reclinando sulla mano la fronte pensosa; una nuova spirituale concezione deve così maturare dolorosamente prima che la sagrestia di S. Eufemio, o le braccia laterali della navata raccolgano i frutti di un grande sguardo al sole meridiano; guardate! Una bruma ranciata, — la stessa azzurra striscia attorno ad essa, — e, nel mezzo, — il tuo spettrale candore, o Madonna, che perseguiti l'affaticato artista! » [I, 570-84].

Sordello ci viene dapprima raffigurato nella sua età puerile, ma il poeta ci presenta l'anima giovinetta dotata già di tutte quelle facoltà che dovranno poi manifestarsi vividamente nel corso dell'esistenza; dal ritratto del fanciullo,

The delicate nostril swerving wide and fine,
A sharp and restless lip, so well combine
With that calm brow,

(I, 464-6).

¹ I, 570-4.

noi congetturiamo la serenità della sua mente, a quando a quando però turbata da un'eccessiva sensibilità e da una singolare irrequietezza di temperamento. V'è nel cuore di Sordello un sentimento intenso di pietà e di tenerezza, un affetto mistico per il dolore; il Browning ci rivela questo lato del suo spirito narrandoci le sue strane *rêveries* di fanciullo nella cripta del castello; ivi un fonte marmoreo era sostenuto da cariatidi in contorte posture, e Sordello immagina che una punizione gravi sulle dolenti creature, così sofferenti in espiazione di un'antica colpa. Ogni sera « egli veniva a sedersi accanto a ciascuna di esse, in turno, — immobile come una di esse, per un certo tempo; un riverente terrore rendeva tutto assai indistinto attorno a lui, finché egli vedeva il tramonto giocondo penetrare obliquamente attraverso le feritoie dei contrafforti colla sua luce pura come oro sette volte raffinato »; ed al fanciullo pareva che una delle cariatidi, volta a volta, si potesse sollevare alquanto dalla faticosa postura, che un sorriso le allietasse il volto, come se il suo carico si fosse alquanto alleggerito; allora con passo più leggero Sordello si dipartiva, lieto di aver dato sollievo all'oscuro tormento.¹ Il suo spirito, assetato di bellezza, è ardente di un'immaginazione intimamente poetica, poiché cerca di dare alle cose inanimate una personalità umana, cerca di trasfondere la sua vitalità negli oggetti che lo attorniano. Queste intelligenze privilegiate non si arrestano ad un'estetica trasfigurazione dell'universo, ma procedono di grado in grado pel cammino eccelso, distruggendo le bellezze un tempo ammirate sotto il fascino di nuove e più rare leggiadrie, finché giungono alla contemplazione dell'eterno, immutabile Ideale. Sordello tenta istintivamente di congiungere la sua bellezza interiore con quella delle cose esterne, di modo che le immagini che egli ammira, create dalla sua fantasia e dalla realtà, sono i simboli delle sue aspirazioni verso una bellezza superiore. Accanto a questa dote mirabile, che lo fa poeta, v'è in Sordello una

¹ I, 430-43.

dolorosa inettitudine all'azione, poiché, come tutti i grandi sognatori, egli non può adattare la sua fulgente visione alla realtà, non può vedere chiaramente la condizione delle tempre con cui ha da combattere, non può, — abbagliato dalla sua stessa luce, — trovar modo di attuare il suo ideale.

Un carattere peculiare di questi spiriti intensamente suscettibili al bello si è che essi passano velocemente da percezione a percezione senza che queste esercitino una reciproca influenza fra loro; cosicché essi acquistano un'immagine netta di ciascuna sensazione, ma mancano però di un potere speciale di coordinazione; spiriti, quindi, intuitivi e per nulla ragionatori; in questo fatto è quindi riposta un'altra sorgente di poetica energia per Sordello, e, nello stesso tempo, una delle cause del suo insuccesso. In tali nature il senso dell'analogia è vivace e sottilmente attivo, per cui l'immaginazione riesce a tendere una rete di fili ideali fra gli oggetti più disparati, unendo così strettamente, non colla logica, ma col sentimento di occulte affinità, l'universo spirituale al materiale. A queste facoltà intellettuali va unito in Sordello un grande senso di bontà, di pietà, la cui bellezza stessa, come una mistica luce, avvolge le cose, generando in lui l'amore per queste cose stesse. Quest'amore si svolge in una brama di gloria, quasi egli volesse far partecipe l'universo della sua intima estasi; ma non solo di fama poetica egli è avido; bensì aggiunge a questo ideale quello del guerriero, dell'uomo di azione, suggeritogli dall'ambiente di cozzanti passioni che lo circonda.

Sordello tuttavia si manifesta primieramente nel suo lato estetico. Nella Corte d'Amore vince Eglamor e viene incoronato poeta; però l'arte a lui è mezzo, e non fine; egli decide di applicare questo suo dono a sollevare l'umanità verso più nobili ideali; non succede però ad entrare in campo, per quel suo superbo disdegno della folla. Per suggerimento di Palma è quindi indotto a prender parte nella vita pubblica; il suo genio è riconosciuto, ed una nuova era d'azione gli si apre dinnanzi col favore di Torello Salinguerra, quando la morte

lo sorprende. Prima di raffigurarlo nell'ombra dello scoraggiamento più profondo, il Browning ci presenta ancora Sordello per alcun tempo inebbiato da un nuovo sogno, — quello di ridonare a Roma l'antica gloria, — suggeritogli da un arciere, che, durante una veglia notturna, proponendogli il soggetto per una ballata, gli narra di Crescenzo Nomentano, « a new Brutus »,

the dead worthy, long ago
Consul of Rome,—too late no doubt
For the brave time he sought to bring about.
(V, 958).

Quind'innanzi nell'accesa fantasia del trovatore la fatidica Urbe risplende come un astro da cui la luce debba irraggiare sul mondo;

an established point of light, whence rays
Traversed the world;

egli s'immagina perciò predestinato a fondare una Roma novella, in cui la sublimità del nuovo pensiero mistico si unisca alla grandezza d'un'unica, mirabile potenza;

On me it lights
To build up Rome—on me, the first and last:
For such a future was endured the past!
(V, 1025-7).

Ma il sogno vanisce rapidamente, e, colla sua solita maestria in queste evocazioni di luminosi fantasmi che arridono e si dileguano, il Browning ci descrive questa visione che si scolora e ruina; « gli archi trionfali cadono l'un dopo l'altro, le colonne fluttuano via come nebbie sulla brezza »; a Sordello rimane solamente l'orgoglio di aver concepito un sogno sì grandioso, ch'egli saluta con un altero addio.

Thou archetype,
Last of my dreams and loveliest, depart!
..... 'twas happy to conceive
Rome of a sudden, nor shall fate bereave
Me of that credit.
(V, 67-9).

Come in ogni opera d'arte veramente grande, in *Sordello* noi non abbiamo solamente il ritratto di un individuo, il racconto di una drammatica leggenda, ma la rappresentazione di una *tipica personalità*, la narrazione di uno svolgimento psicologico comune ad una vasta

schiera d'anime. Come *Hamlet* non racchiude soltanto la storia dell'infelice principe danese, ma la tragedia del dubbio, così *Sordello* include la tragedia del *dreamer*, del sognatore, ed è perciò di vasto interesse, poiché è la tragedia di tutti quegli spiriti in cui v'è un eccesso d'immaginazione, in cui la preponderanza della fantasia paralizza la volontà, appunto come il dubbio impedisce l'azione. Accanto a *Sordello* spicca bellissima la figura di Eglamor, il perfetto artefice del verso, che pur fu privo della sublime ispirazione del poeta; vittorioso egli permane nella memoria del Browning, quando tutti i suoi personaggi sono passati nell'ombra obliosa;

all's gone; not Eglamor!

Malgrado le critiche acerbe, i disinganni, le amarezze, i dolori dell'arte, il volto di Eglamor serba ancora, nella visione del Browning, il raggio di gioia dell'artista sincero, che sempre trova rifugio nella creazione di nuove immagini meravigliose, nella pittura di nuove, elaborate fantasie. Lo spirito ascende di grado in grado nella sua concezione dell'umanità, ci dice il Browning, ma il perfetto artista vince sempre la nostra ammirazione, poiché incorruttibile, immutabile è il suo amore all'ideale Bellezza; la sua fronte è sempre rivolta al fulgore d'altri cieli, la chioma inanellata s'inghirlanda di mistici bagliori;

That upturned fervid face and hair put back!
(VI, 818).

Nel trattamento dei vari sfondi su cui egli fa risaltare le sue figure, Browning è particolarmente proclive a cercare ricchi effetti di luce; la sua ricca immaginazione anima ancora la scena con vivide personificazioni, non mai fredde o ricercate, ma piene di quel *pathos* quasi umano che si nota nelle figurazioni shakespeariane; un elemento fantastico è inoltre spesso introdotto, sia direttamente che nelle similitudini; lo stile è nervoso, rapido, acuto nelle notazioni di movimento e di colore, agile nell'intrecciare la psicologia del personaggio principale alla descrizione, conciso ed originale negli epiteti e nei traslati. L'effetto di luce più sontuoso si trova nella

pittura della palude presso Mantova, in cui l'iridescenza dei vapori nel sole, il lampeggiare delle lucide pozze, lo scintillio adamantino delle acque, creano per *Sordello* una magica sfera, pronta a ricevere le immagini foggiate dalla sua fantasia.¹ Non meno vivida è la descrizione del Mincio, ridente nel raggio del mattino; mirabilmente è reso lo sfavillare delle onde fra le nebbie; « dove i vapori si laceravano, immensi e candidi, al vento eguale, il fiume ardeva come un'effusione di luce prodotta dal frangersi di una miriade di stelle ». (III, 86-91). Altrove questa luminosità è più vaga e dolce, come nel viale di biancospini alla notte, pieno di lucciole, erranti chiazze luminose, palpitanti nella rugiadosa frescura, che profilano nel loro volo la guglia del nero cipresso (III, 104-6). Di una delicatezza velata d'intima melanconia, e animata dalla viva comunione colle cose propria degli *Elizabethans* è la personificazione degli zefiri, « che ristagnano le ferite nei rami del pino, stillanti di pallide lagrime fragranti » (III, 43-44); e di una singolare bizzarria è la figurazione della strega, a cui viene paragonato l'anno che si rinnova a primavera; « ed i larici, sparsi nelle solitudini della pineta, si allegrarono, mentre nel sonnolento cuore de' boschi, il sepolto anno, — una strega, — si faceva giovine di nuovo al profferir di placidi sortilegi; e quella colorazione all'ingiro sarebbe il vapore della sua caldaia, verde fumo che si confonde con que' negri pini » (II, 2-8). Questi paragoni più sottili vengono dal Browning attribuiti ad Eglamor

1

Quindi vasta

s'aperse al suo sguardo la grande palude, d'ogni parte forata da acque sfolgoranti; brillante, fumida di fitti vapori, tutta viva. Qual forma divina tremolava nelle più remote brume iridescenti, balenava fra il volo di aironi? Egli avanzava, ma cautamente; sebbene il Mincio più non scorresse
[impetuoso
ogni passo faceva sprizzare dal letto paludoso
un getto adamantino; e se egli si fermava a cogliere licheni, o a molestare le veloci sanguisughe,.....
una pozza si formava d'improvviso, e, silenziosamente,
[usurpava
il terreno d'ogni parte.

(II, 21-33).

anziché a Sordello, quasi frutti di una fantasia più esperta negli artifici poetici; allo stile di Eglamor viene pure assegnata la comparazione dei fiori, — che rabbriviscono e piegano il capo, siccome presaghi dell'appressarsi del funebre corteo, — colle donne romane.¹ Di una rude vigoria appare invece l'immagine del tramonto dietro la torre; « quando il sole chiudeva le due punte del campanile col suo disco come con un infiammato cuneo, quindi scendeva, avvampando come una smisurata fiamma sul bocciuolo del candelabro, gittando riflessi sui vetri grigi della finestra gotica, che illividivano dopo pochi minuti » (III, 892-96).

Mentre l'artista si dilunga volentieri a definire le sfumature d'una tinta, o le varietà d'un profumo,² egli è altrove d'una concisione estrema, dimostrandosi padrone di una forma estremamente sintetica ed efficace; il suo rapido ed incisivo impressionismo si rivela in tocchi di colore:

at last
Pink leaflets budded on the beech,...
(II, 1-2).

Under that brake where *sundawn* feeds the stalks
Of withered fern *with gold*,...
(II, 18-19).

o in notazioni di sentimento nel paesaggio:

The woods were long *austere* with snow;
(II, 1).
.... as in the *slumbrous* heart o' the woods....
(II, 4).

Il dono peculiare di Browning di evocare rapidamente, con un vivido impressionismo, le immagini che balenano nella sua fantasia, appare nel miglior modo in que' brevi passi descrittivi sparsi in tutto il poemetto, in cui un atteggiamento, l'aspetto d'un volto, sono afferrati e resi con pochi tratti incisivi, l'attenzione del poeta essendo concentrata su minuti particolari, che tuttavia danno il carat-

¹ « Tu vedevi ogni fioretto, chinato, semichiuso, tremolare, — come le spose romane, quando esse spartivano le sciolte trecce col dardo sabino, ricordando tuttavia quel famoso rapimento, e sentivano strisciare il ferreo gelo nelle ciocche ». II, 176-181.

² Vedi II, 299-302.

tere della scena o del personaggio. Così, nella pittura di Adelaide, il viso illuminato dagli ultimi raggi del sole, le lagrime stillanti dalle lunghe ciglia, spiccano nitidamente come in un'acquaforte vigorosa;¹ così risaltano nel ritratto di Salinguerra (IV, 427 sgg.) il raggio di sole che si rifrange sulla cotta di maglia e manda mutevoli sprazzi per la stanza, i suoi capelli scoloriti all'ingiro come dal cerchio d'una corona, il sorriso che contorce lievemente, sdegnosamente, le labbra, ma non sale agli occhi gravi; e così egli evoca gli orrori della guerra, con salienti tocchi, con un tragico chiaroscuro degno di Goya, — le case arse, la mano del vecchio inchiodata alla porta, il candore abbagliante dei denti del piccolo teschio:

a little skull with dazzling teeth.
(IV, 15).

La stessa tecnica viene adottata nelle pitture d'ambienti la cui tenebra è trafitta da scarlatti dardi di sole, od in cui l'ombra è attenuata dal lume rosato del tramonto; fra questi effetti di luce, ne' quali il Browning sembra ricordare i fantastici quadri di Rembrandt e Gerard Dow, è particolarmente notevole quello della lunga, fosca, stretta galleria nel palazzo di Salinguerra; un'unica feritoia, — la cui grata par rovente nell'estremo fuoco del vespero, — dissipa l'oscurità; v'è uno strano incantesimo in questo contrasto di rossa luce e di tenebra, ed alla scena il Browning dà un carattere di lugubre solennità col paragonare la feritoia ad un sepolcro, che, aprendosi, svela al cadavere ch'esso contiene la fiammeggiante distruzione del mondo;

a sole grate showed the fiery West,
As shows its corpse the world's end some split tomb.
(V, 934-5).

La sala in cui Sordello tiene discorso con Salinguerra e Palma viene divisa quasi con un muro di rosea luce dal raggio vaporoso del vespero, che penetra fra i pini mormo-

¹ a few tears
Slipped in the sunset from her long black lash.
(V, 792-3).

ranti, con esitanti bagliori si stende sul pavimento e sale sulla parete opposta fino alla nera aquila bicipite ivi dipinta.¹

È nelle similitudini che la facoltà del Browning di scoprire sottili analogie si rivela nella sua miglior luce; inoltre questi passi descrittivi di scene naturali, scelte come termini di paragone per chiarire rari e complessi stati psicologici, ci presentano mirabili evocazioni di paesaggi. Nella comparazione ch'egli istituisce fra il suo poemetto ed il magico platano, fatto crescere rapidamente per opera d'incantesimo, si nota tutta la vivida freschezza di un'immagine disegnata dal vero;² tre caratteristiche risaltano in modo speciale in questa pittura: l'intima ebbrezza della primavera, il moto del veloce sviluppo, lo splendore della giovine pianta; il senso di gioia appare in *gay*, in *laugh out...*, il movimento in *mounting tremulous...*, *a-shiver...*, *burst...*, *fall*; la luminosità in *silvered...*, *sheen...*, *coloured...*, *glowing like the moon...*, *one mild flame...*, *fruit-sparkles*. L'azione magica dello stregone, che fa frondeggiare rapidamente quest'albero, per allietare una giovine regina, dà un carattere fantastico a tutta la figurazione, pur sì fedele alla natura. Assai notevole è pure la pittura della sera sul fiume, prima addotta nell'inizio del Libro VI, e quindi usata come similitudine (VI, 565-570);³ il tremolio de' ri-

¹ IV, 388-9; V, 291-3; 317-21; 494-6.

² «... il platano, che ascende giocondo,... con tremulo, argenteo tronco, onde le lucide frondi si protendono ridenti, — si ricopre di fitto fogliame, [e tosto rabbrivisce di colorate gemme, — quindi arde come la luna, — un'unica, mite fiamma; — alfine una pausa, un disciogliersi, e tutti i uoi rami d'avorio sono ricoperti dalla caduta si frammenti di fiori, di faville di frutti, del polverio [delle foglie ».
(III, 596-603).

³ «... La sera cadeva lenta, giù pel vicino terrazzo sino alla riva lontana; e solo un tratto libero ancora dall'ombra notturna traluceva sulla riviera,... una distesa di liquido firmamento in forma d'una baja, uno spazio d'acqua simile al cielo, (rispecchiandolo) [raggio per raggio,

flessi è qui reso con strana evidenza per mezzo di una singolare duttilità della forma, mentre tutta la figura viene idealizzata dal paragone degli splendori vespertini, confusi e rotti dall'incresparsi delle acque, quindi calmati e fissi in punti luminosi, col ripiegarsi delle ali d'un angelo, che adunano il sontuoso tumulto del loro volo nella pace del riposo; la scena è inoltre fatta misticamente grandiosa dal pensiero espresso da Eglamor, ricordato da Sordello nella sua contemplazione della lucente riviera:

Man shrinks to nought
If matched with symbols of immensity.

La ricchezza fantastica del poeta si rivela nel lungo svolgimento ch'egli dà ad ogni figurazione, nella cura con cui ogni particolarità è originalmente miniata; così nella similitudine della veste di porpora lavata dalle onde colla mente di Sordello, da cui l'influsso della bellezza naturale cancellerà il passato, co' suoi dolori, colle sue gioie, rendendola candida e pura.⁴ La sottigliezza dell'analogia, del pensiero vivificante, pervade tutta la comparazione, mentre lo scopo essenziale dell'arte, la creazione di un'immagine di così singolare bellezza da suscitare l'estasi estetica, è pur sempre presente allo spirito del poeta; quando egli paragona la fantasia di Sordello, — che unisce le cose più disparate coi fili magici di oscure affinità percepite dalla sua anima squisitamente sensitiva, e quindi si libra in quest'etereo sogno, — al ragno che appende la

stella per stella, — un unico, ricco fulgore, in cui i
[raggi e le stelle si confondevano
come l'ali d'un angelo, si calmavano in lucente fissità,
tumultuosi splendori ripiegati
Per morire.

(VI, 7-16).

⁴ «... come alcuna veste obliata, intessuta di colorato bisso, il più serico ciuffo del perlaceo labbro del murice tirreno, travolta dalle onde, dove una trireme la lasciò cadere nel mare, irritando così un satrapo; così la macchia del mondo lascia Sordello...; come la tinta sciogliendo [dosi sfugge, nube dietro nube!

(III, 12-18).

sua tela a punti fra loro remoti e quindi oscilla sull'esile trama ingemmata di rugiada, il Browning ci dà un'immagine, che, oltre al contenuto ideale, è pur bellissima in sé, nella sua radiante colorazione.¹ La comparazione della vita con un viaggio periglioso in strane contrade è particolarmente cara al Browning, che già l'aveva ampiamente svolta in *Paracelsus*; ² essa ritorna in questo poemetto colla stessa idea fondamentale di un misterioso impulso che ci urge a proseguire la via verso un ignoto destino; nel mistico viaggio del poeta, quand'egli si ferma a mostrare agli stranieri i suoi tesori, l'opere sue, cercando di evocare, di eternare il ricordo delle sue emozioni più profonde, quest'impulso riappare subitaneo e possente; ed egli prosegue il cammino, solitario, verso il trionfo o la disfatta. In questo passo è vividamente resa l'atmosfera tropicale della contrada in cui la simbolica riviera, il misterioso fiume, s'avvolge come un serpe fosco tra le lugubri masse delle foreste, nel silenzio rotto appena dal ronzio dei colibrí, dal murmure delle acque oscure. Come sempre questa similitudine forma di per sé un quadro bizzarramente realistico ne' particolari e pur animato da un soffio intenso di fantastica vita.³ La stessa tropicale esuberanza ri-

troviamo nella regione feconda a cui viene paragonata la ricca immaginazione di Sordello, e qui pure la visione sorge completa, adorna di tocchi vividi e strani; ⁴ di carattere tropicale è pure la similitudine in cui Salinguerra viene paragonato al re etiope, che, fuggito di schiavitù, ritorna a riprendere il dominio nella sua tribù nativa; qui anche abbiamo, come nella comparazione dei navigatori, il fiume « enorme, sonnolento e nero », la vita intensa della foresta tenebrosa, e, all'orizzonte, la catena di monti quasi favolosi nella loro bruma leggendaria.⁵ Come nel paragone del platano v'è qui pure un elemento magico, nel malefizio che il re cerca di gittare sui suoi nemici lontani, e lo stesso carattere fantastico è dato alla similitudine in cui il poeta Eglamor viene paragonato « non ad un raro Genio, che si trasforma a piacimento in fuoco, in onda, in aria, ma ad un Gnomo, confinato nella rocciosa cella colla sua coppa d'agata, la sua verghetta di topazio, la sua piccola perla, e che ritrova nel disporre artificiosamente questi pochi oggetti il modo di manifestare la sua magica arte ». ⁶ Talvolta il paragone è tratto da figure mitologiche, ma ricondotte alla scena naturale che le originò nella fantasia primitiva, e rappresentate in nuovi atteggiamenti, pieni di vita, su brillanti, grandiosi sfondi;

¹ Come l'avventuroso ragno, che, punto
[curandosi
delle distanze, gitta i suoi fili dal profondo all'alto,
dal barbacane al merlo; così gittava
le sue fantasie ed oscillava nel loro centro ¹
il nostro architetto, — mentre spirava fresco e giulivo
[il mattino
ne' cieli, — e tutta l'ondeggiante rete
rideva di lucide stille di rugiada orlate di bagliori
[d'iride.
(I, 666-672).

² Act IV. *Paracelsus aspires*.

³ Calate la vela, lasciate filar la gómena, ammar-
[rate qui il battello,
una volta tanto, piantate la tenda....
È il meriggio; la riva è silente, tranne che per l'in-
[crespato cozzo dell'onda,
il ronzio del colibrí, lo sguazzar della tartaruga;
stendiamo fuori tutto il bottino
raccolto mentre risalivamo, seguendo le sue spire
[possenti,

questa riviera tortuosa come un serpente;...
.... ammirate ogni tesoro, mentre noi lo posiamo
sulla sponda, per aiutarci a dire per bene il nostro
[racconto;
ascoltate, sforzatevi di vedere
i boschetti di giunchi giganteschi, che crescevano
come pendule capigliature di demonii, a traverso a cui
[noi facevam vela,
sforzatevi di vedere le montagne che spalancavano le
[loro gole, le foreste che
si aprivano, lugubri, d'ogni parte, per lasciarci passare.
(III, 653-666).

⁴ « Il premer del piede basta per esporre alle aure tepide aromi che già germogliavano; una vita più ricca nasce dagli avanzi fraciditi della vegetazione; di giorno in giorno nuovo polline s'accumula sul petalo del giglio, e sempre più fitto di petali, avvolti quasi a formare un labirinto, è il bocciuolo della rosa ». I, 472-77.

⁵ IV, 864-885.

⁶ II, 213-219.

così, nell'immagine del Centauro,¹ le impressioni de' cieli notturni è intessuta coll'antica personificazione, e l'epiteto derivato da un'accurata osservazione della realtà (*tremulously hoary*) è adoperato ad avvivare la titanica figurazione; la medesima fedeltà alla natura appare nella similitudine del bruco che si trasforma in farfalla,

And hies him after unforeseen delight.

(I, 633-37).

Talora v'è solo un'affinità di carattere tra lo sfondo e le figure, senza che il poeta la svolga in una similitudine; nel Libro I, nella scena sulla piazza di Verona, il sinistro ardore delle passioni politiche che cova negli animi esacerbati della folla irosa, adunata nell'ombra crepuscolare, sembra trovar un riflesso nei bagliori infuocati del tramonto, che indugia lugubre, sanguigno, sulle nere foreste della pianura;² la metafora del fuoco, intrecciata colla descrizione, è suggerita dalle parole *remains, burned, brand*; ma per dipingere la

¹ « Sul margine del firmamento, appare, titanico ancora, reclinato sulla sua targa materiata di stelle, — il Centauro inteso alla caccia, profilato tremolante in grigia fiamma! »

(VI, 425-28).

² « Silente era la sera autunnale; gli ultimi avanzi del tramonto ardevano foschi sulle foreste lontane, come la fiamma d'una torcia rivolta dal vento sulla mano del portatore in un lungo sfavillio cremisi; al disotto, come un tizzone, i boschi giacevano neri ». I, 81-86

lunga striscia di luce rovente che sbarra il fosco orizzonte, l'artefice si è giovato dell'immagine della torcia, rendendo così pure, col rivolgersi della fiamma e collo strascico di faville, l'aspetto tumultuoso del tragico ardore ed i riverberi quasi di brace sparsi nelle nubi. La comparazione talvolta dà luogo non solo ad un vasto paesaggio, ma ad un racconto, coll'evocazione del suo intimo sentimento e colla pittura minuta dell'ambiente; una breve storia, situata in un ambiente orientale, è detta nel paragone che il Browning istituisce tra il rifiorire dello spirito di Sordello al contatto della natura e il crescere dell'arbusto nel palazzo regale; l'esile pianta di aromi 's'aderge fra i mosaici del pavimento di porfido, — lasciata germogliare colà per lo svago della figlia del Sultano, che, colta da un mortale languore, giace nel freddo minareto ricoperto di verdi piastrelle; finché, quand'essa muore, la pianta è gittata nel cortile accanto all'albero da cui si staccò il suo seme;¹ vi sono celate affinità tra la ricca immaginazione di Sordello e la pianta aromale, fra gli arabeschi del pavimento e la folla mondana che attornia il trovatore, tra la principessa morta e Palma che ha lasciato il castello, tra la fine della pianta e Sordello, che, non avendo più motivo per il suo canto, gitta la sua corona di poeta nella fonte della cripta.

Torino, 1914.

FEDERICO OLIVERO.

I, 964-973.





LA BRIGATA SPENDERECCIA E BARTOLOMEO FOLCACCHIERI

(per una nuova interpretazione del v. 132 del Canto XXIX dell' "Inferno")

La fantasia popolare, non mai sfrenata come nei secoli dell'età di mezzo, tolse dalla mente, potremmo dire dei contemporanei, ogni particolare reale delle vicende della « brigata spendereccia senese », mettendo nella impossibilità anche gli storici più vicini di parlarne con sicuro fondamento. Così nelle narrazioni di Benvenuto da Imola e di Sigismondo Tizio ci troviamo subito innanzi ad una gran discordanza per ciò che riguarda il tempo nel quale la Brigata sarebbe sorta; perché il primo, che scrive nel 1376, dice che « in civitate Senarem facta est per tempora moderna quaedam societas vanissima », mentre il secondo la riferisce all'anno 1180. Ma ciò si spiega facilmente se consideriamo che nella narrazione del Tizio c'è l'influenza palese della leggenda dei fasti dei Giovani di Montieri e del ricordo delle favolose ricchezze che anche i Senesi avrebbero ricavato da quella terra, donata loro nel 1179 da Cristiano, arcivescovo di Magunzia. « Perciocché Pietro Gallori de' Grandi di Siena, cacciando, secondo il costume de' giovani nobili, in que' monti, s'avvenne ad una pietra di color d'argento, la quale havendo in Siena nel ritorno suo fatta sperimentare, ed havendone tratta buona copia di puro argento, in que' monti ritornò, fingendo volere comprare pascoli. A sorte occorse, che il padrone di quelle selve per suoi affari voleva venderle; onde accordato con lui, le comprò per cinque libbre d'argento... Così felicemente seguendo, e cavando i Sanesi di molto argento,

cresceva sopra modo il guadagno... ».¹ Del resto l'errore cronologico del Tizio venne già dottamente confutato dal Benvoglianti in una sua lettera al signor Boccolini, del 9 dicembre del 1722: « certamente nel tempo il Tizio si ingannò di anni cento. Fra quei di questa Brigata senza dubbio secondo Dante vi furono il Caccia e l'Abbagliato, e il tempo nel quale fiorì il secondo è chiaro, e del primo si rende più che verosimile che fusse uno della famiglia Cacciaconti che furono Signori di Asciano; il nome di Caccia lo stimo abbreviato da Cacciaconte, nome tanto praticato in quell'illustre famiglia, e stimo che fusse Cacciaconte figliuolo di M. Ranuccio delle Serre quale si ritrova nominato nell'anno 1280 al libro di Biccherna B. N.º 72 f.º 167. Ma del secondo non v'è da dubitare, che non sia fiorito nel 1280 ». ² Il Benvoglianti arriva ad ammettere l'errore del copista a causa della scrittura poco intelligibile del Tizio, ma io mi sento piuttosto inclinato a credere che questi, amante com'era del favoleggiare, abbia accolta senz'altro dalla bocca del popolo la fusione delle due leggende; fusione tanto più facile in quanto la data si spostava di un secolo preciso, e che non si sia preoccupato di ricavarne la verità storica, perché le condizioni della Repubblica nell'anno 1280 gli fornivano un materiale ben

¹ G. TOMMASI. *Istoria di Siena*. Parte I, pag. 152.

² BENVOLIENTI. *Miscellanea*. Vol. XVI. Bibl. Com. Senese.

meno adatto a tessere un racconto che aveva tanto del meraviglioso. Infatti: la guerra con Neri da Sticciano, per cui la Credenza aveva deliberato che il podestà messer Iacomo da Bagnarea chiamasse tutti alle armi, perfino i minuti artefici, e bandisse le ferie e serrasse le botteghe dei traffichi, finché i soldati non ritornassero a casa; la guerra con il Conte di Santaflora ed i suoi collegati che, presa e fortificata Civitella, mostrava di voler invadere, non solo la Maremma, ma tutto lo Stato di Siena; la disfatta del condottiero Ridolfo Orlandini della Triana, mandato a Pari perché impedisse a quelli di Civitella di andare al soccorso di Castiglione; la lotta con messer Niccolò Buonsignori che da Roccastrada preparava la rivincita della parte Ghibellina; erano tutte queste vicende a prima vista incompatibili con la vita spensierata dei giovani della Brigata.

*
**

Ho detto vicende a prima vista incompatibili, perché veramente se consideriamo di quell'anno il reggimento democratico dei Quindici, e le imposizioni severe che, oltre all'appartarsi della Nobiltà dalla cosa pubblica, portarono nella vita ad una moderazione non consueta, allora ce ne dovremo piuttosto spiegare tutta la naturalezza. Perché come le persecuzioni fanno germogliare un'idea, così i divieti ottengono spesso gli effetti contrari; e forse quei giovani nobili intesero, con lo sperpero folle d'ogni loro ricchezza, di dare lo schiaffo alla regola che si predicava. Del resto coi Cavalieri Gaudenti c'era già il malo esempio, se questi erano stati così chiamati dal volgo perché « sine labore vitabant onera, et splendide epulabantur in otio », ¹ e ciò anche senza ammettere in modo assoluto quello che l'Aquarone sostiene, che cioè « i capi ameni della Brigata godereccia vollero in qualche modo costituirsi a imitazione di quei frati ». ²

¹ F. D. MARIA FEDERICI. *Historia dei Cavalieri Gaudenti*. Vol. I, pag. 85.

² B. AQUARONE. *Dante in Siena*. Pag. 42.

In ogni modo è per noi interessante sapere che l'Ordine dei Cavalieri Gaudenti venne a stabilirsi in Siena non prima del 1275 e che nel 1280 era in lite con la Repubblica.

Ed egualmente interessante, per avvalorare l'errore del Tizio, è il ricordo di una nobile compagnia che nel 1283 si fece nella città di Firenze, come ce ne riferisce il Villani: « una nobile et richa compagnia, vestiti tutti di robe bianche, con uno signore detto dello amore, per la qual brigata non si intendea se non in giuochi, et in sollazzi, et balli di donne, et di cavalieri popolani, et altra gente assai onorevoli, andando per la città con trombe, et molti stromenti stando in gioia, et allegrezza a gran conviti di cene, et desinari, la quale corte durò presso a due mesi, et fu la più nobile et nominata che mai si facesse in Firenze et in Toscana ». ¹ Questo ricordo, con i particolari che seguono, i quali hanno molti punti di contatto con le narrazioni di Benvenuto da Imola e del Tizio, mi riportano immediatamente allà Brigata spendereccia di Siena, la quale penso che dovette essere la immediata ispiratrice della compagnia fiorentina.

Ma le due prove indiscutibili, che bastano da sole a confutare l'errore del Tizio, sono: il commento che il Boccaccio fa al nome di Lano, senese, morto alla battaglia della Pieve al Toppo, e nominato da Dante nel Canto XIII dell'*Inferno*; e l'accento che Benvenuto da Imola fa di Folgore da San Gimignano, e di Cene della Chitarra, i poeti della Brigata. Il Boccaccio commenta: « è da sapere che Lano fu un giovane Sanese, il quale fu ricchissimo di patrimonio, e accostatosi ad una brigata di altri giovani Sanesi, la quale fu chiamata la brigata spendereccia, i quali similmente eran tutti ricchi, e insieme con loro, non spendendo ma gittando, in piccol tempo consumò ciò ch'egli aveva, e rimase poverissimo: e avvenendo per caso, che i Sanesi mandarono certe quantità di lor cittadini in aiuto de' Fiorentini sopra gli Aretini, fu costui del numero di quelli che vi andarono; e avendo fornito il servizio e tornandosene a Siena

¹ *Cronache di G. Villani*, libro VIII, cap. LXXXVIII.

assai male ordinati e mal condotti, come pervennero alla Pieve al Toppo, furono assaliti dagli Aretini, e rotti e sconfitti: e nondimeno potendosi a salvamento venire Lano, ricordandosi del suo misero stato, e parendogli gravissima cosa a sostener la povertà, siccome a colui che era uso d'esser ricchissimo, si mise in fra i nemici, fra' quali, come esso per avventura desiderava, fu ucciso....¹ Ora la battaglia della Pieve al Toppo, alla quale si accenna, come dal Villani, dal Tommasi, dal Malavolti, e da tutte le Cronache si può rilevare, avvenne nel 1288.

L'errore dell'Anonimo e dell'Arrivabene, i quali la riferiscono al 1280 si spiega con la contezza che essi avevano che la Brigata sorse in quest'anno, perché avevano attinto alla tradizione popolare, la quale amava di vedere di Lano una fine che fosse più immediata conseguenza della cattiva vita condotta nella brigata. Che poi Benvenuto da Imola accenni nel suo commento ai suddetti poeti è più che indubitabile: « unde factae sunt duae cantiones placibiles de eis; quarum altera continet delicias eorum et delectationes eorum: altera vero calamitates et miserias, quas habituri erant ». Infatti di Folgore da San Gimignano, oltre che avere i Sonetti sulla Brigata, sappiamo che dedicò quelli dei giorni a Carlo di Guerra Caviccioli, capitano Sangeminiense contro Volterra nel 1308, e che altrove filosofeggia sui fatti di Toscana del 1315 e del 1317; di Cene dalla Chitarra sappiamo che fece la parodia dei Sonetti di Folgore, opponendo disgrazie e noie alle decantate delizie.

*
* *

Ma giunto così a determinare il tempo nel quale sarebbe sorta la Brigata, mi sento indotto a pensare una diversa interpretazione del verso 132 del Canto XXIX dell'*Inferno*:

e l'Abbagliato suo senno proferse.

Perché fino ad oggi tutti gli espositori di

¹ Commento di G. Boccaccio al Canto XIII dell'*Inferno*.

Dante si trovano, riguardo ad esso, divisi in due schiere: c'è chi vede nell'Abbagliato (soprannome di Bartolommeo o Meo di Folcacchiero, fratello del così tormentato poeta della canzone: « Tutto lo mondo vive senza guerra ») un partecipe della Brigata; c'è chi ritiene piuttosto doversi questo attributo riferire a « senno » ed intendere allora che nella Brigata « Caccia d'Asciano disperse la vigna e la gran fronda e proferse il suo senno abbagliato. » La seconda interpretazione derivò forse dalla imperfetta conoscenza che si aveva allora della famiglia dei Folcacchieri. Il De Angelis con la sua *Lettera apologetica*, diretta agli Accademici Tegei, ci portò un primo contributo di luce non indifferente; ma fissato nel sostenere la priorità del Poeta senese su Ciullo d'Alcamo, fu costretto a ricorrere a documenti che non esistevano, a cambiare di altri la data, a far vivere cinquant'anni avanti il nostro Abbagliato, che non poté così essere unito con la Brigata. Più recentemente invece Curzio Mazzi, dopo un esame accurato ed imparziale dei Libri della Biccherna e di quelli dei Consigli dell'Archivio delle Riformagioni, poté, con definitiva sicurezza, fissare cronologicamente l'albero genealogico della famiglia dei Folcacchieri. Così noi sappiamo che Bartolommeo o Meo fu figliuolo di Ranieri, e fratello di Folcacchiero, probabilmente il poeta della citata canzone; che fu detto l'Abbagliato, come appare da una pergamena di num. 126 fra quelle del Monastero delle Trafisse di Siena, ora al R. Archivio di Stato: « Meo dicto Abbagliato filio quondam Ranerii Folcalchieri »; che fu Consigliere pel Terzo di Camollia dal 1277 al 1300; Cancelliere del Comune nel 1279; più volte Gonfaloniere negli eserciti dal 1278 al 1280; Rettore di Campagnatico nel 1288; Podestà di Monteriggioni nel 1290 e di Monteguidi nel 1300; Capitano degli Stipendiati del Comune in Maremma dal 1289 al 1292; mandato al servizio di San Miniato e Capitano della Taglia in Toscana. Come si vede la personalità storica dell'Abbagliato viene pienamente riconquistata; dunque nessuna meraviglia che Dante lo nomini insieme con lo Stricca, con

Niccolò e con Caccia d'Asciano, tutti della « gente vana »; nessuna necessità di confonderlo con Folcacchiero, come il Benvoglianti; o con Folgore da San Gimignano, come il Borgognoni. Piuttosto c'è da domandarsi se è logico che un cittadino tanto operoso nei negozi della Repubblica e così equilibrato, da godere la fiducia più piena delle supreme autorità cittadine, che gli affidano gli incarichi più onorifici e più rilevanti, abbia potuto, non dico nello stesso tempo, ma anche in addietro, far parte di quella Brigata « che non pensava, — come scrive il Boccaccio, — se non in godere e in distruggere e in far cene e desinari e in bestialità », e della quale « omnium linguae loquerentur cum risu, ad quorum notitiam pervenirent ». E bisogna rispondere che non è certamente logico.

*
**

Se la guerra contro Neri da Sticciano e i Ghibellini senesi fuorusciti, collegati al Conte di Santa Fiora e agli altri Signori di Maremma, impegnò tutte le forze della Repubblica, non dobbiamo tuttavia credere che dal governo popolare dei Quindici fosse trascurata in quell'anno ogni saggia e risoluta esplicazione di pubbliche riforme. Così ricordiamo, ed ha per noi valore grandissimo, quel Consulto che proprio alla fine del 1280 la Repubblica Senese fece fare contro i Cavalieri Gaudenti, con l'intervento, tra i Dottori, di messer Bandino della casa Patrizi, padre di David vescovo di Sorana. « Questi dottori ristrinsero le pretese dei Cavalieri, e presero un partito di mezzo »; ma quali fossero state le intenzioni dei Capi del Governo ci appare chiarissimo, se cinque anni dopo (come leggiamo nel Califfò dell'Assunta, uno dei libri nel quale sono rapportati gli istrumenti appartenenti al Comune di Siena, al foglio 506, facc. 2; e come dice anche il Benvoglianti in una dissertazione tenuta nell'Accademia Senese nel 1715) « stabiliscono essere imperti-

nenti le pretese di questi cavalieri... », e se i Senesi dopo di ciò « per levarsi d'intorno quest'imbroglio, ordinarono che la loro casa fosse ruinata ». E qui nasce spontanea la domanda: — Ma allora nulla si tentò per frenare anche la pazza dissipazione dei nobili della Brigata, certo non bello esempio ad un popolo che dal reggimento sano della democrazia sperava la sua rinascenza? Per ritenere che qualche provvedimento fu preso, sentiamo l'accento che lo stesso Poeta della Brigata ne fa negli ultimi due versi della seconda quartina del sonetto « di Febbraio »:

ad onta degli scarsi e degli avari,
che di questo vi dan briga ed impaccia.

Però abbiamo un documento in cui la prova mi pare più evidente e che mi offre la chiave per una nuova interpretazione del verso dantesco; intendo dire la deliberazione che troviamo nei Libri della Biccherna, LXXII, 25, al gennaio dell'anno 1281, per la quale « Abbaglato Ranierii » è uno dei quattro ufficiali, pel Terzo di Camollia, eletti dai Quindici « ad extimationem mendorum civitatis ».

Ed ora quali maggiori mende c'era da giudicare di quelle che già da un anno si commettevano nel Terzo di Camollia, nel Palazzo della Consuma, presso gli Umiliati, a sinistra della discesa di Porta Ovile? Per questo, secondo il mio pensiero, credo che debba intendersi il verso 132 del Canto XXIX dell'*Inferno*, in maniera che Bartolommeo Folcacchieri, detto l'Abbagliato, non già ci appaia quale un partecipe della Brigata come finora s'è ritenuto; ma uno degli Ufficiali, che contro la Brigata stessa proferse invece il suo senno.

Così Dante con la più pungente ironia verrebbe a colpire anche quello dei senesi, cui non poteva negare il senno: — Uomo di senno indubitatamente l'Abbagliato; ma speso bene davvero il suo senno contro la brigata! —

Firenze, 1914.

ARMANDO VANNINI.



A PROPOSITO DELL' "AGUGLIA DA POLENTA"

Nel 1476 i *curatores inclitae civitatis Caesenae* facevano collocare sul ponte del Pisciatello vicino a san Lazzaro, e precisamente sulla sponda occidentale del torrente stesso, due lapidi marmoree, la prima delle quali riproduceva la pretesa sanzione romana vietante agli eserciti armati di passare il Rubicone, la seconda conteneva il nome e gli stemmi dei magistrati che avevano curata l'esecuzione di quella rinnovata memoria.

Se non che, essendosi sul principio del secolo seguente scoperto un presunto cippo originale romano che conteneva quello stesso decreto, quest'ultimo fu nel 1545 posto ad onore sul ponte della via Emilia (dove più tardi scomparve); e le due lapidi del 1476 vennero trasportate da prima nell'antico palazzo comunale di Cesena, poscia — nel 1749 — nella nuova sede municipale, unitamente ad una terza lapide di quello stesso anno, destinata ad illustrare tali vicende. Tutte tre le epigrafi — le due del secolo XV e quella settecentesca — vennero finalmente riposte alcuni anni or sono nel piccolo museo lapidario cesenate, nei chiostri di san Francesco.¹

Il marmo sul quale l'artefice del 1476 scolpì il testo del decreto, è a sua volta una lapide romana, contenente dalla parte opposta il ti-

tolo sepolcrale di T. Gaio Eminente *veteranus classis praetoriae Ravennatis* e comminante una multa *in rempublicam municipii Ravennatis* a chi avesse violato il sepolcro.¹

L'epigrafe dei magistrati di quell'anno è parimenti scolpita sul rovescio di un frammento marmoreo più antico (Fig. 1), che da nessuno venne ancora preso in considerazione. La lastra, di marmo greco, misura cm. 44×102; e rappresenta uno scudo racchiuso entro un contorno a mandorla, il quale a sua volta è circondato da un intreccio di fogliami partenti da due teste di leone. Lo scudetto, inclinato, contiene una piccola arma con aquila ad ali abbassate — con questa particolarità però, che tutta la parte sinistra (per chi guarda) dell'arma stessa, è costituita da un marmo od impasto rossiccio, commesso a piombo. Un incavo che pare già destinato ad altro intarsio consimile si riscontra di sopra l'armetta, entro il campo dello scudetto: ma, come in questo punto e da presso entro l'arma medesima e per un tratto circostante il marmo ebbe a subire un guasto violento, nulla è più rilevabile di quella figurazione frammentaria — forse un cimiero. La posizione poi delle due teste di leone esteriori, collocate in senso inverso allo scudo, sembrano escludere che il marmo potesse venir collocato originariamente in piedi: evidentemente esso era invece adagiato e serviva di lapide sepolcrale. Per quel poco che

¹ Cfr. pure quanto ne dice E. BORMANN, fra le iscrizioni false di Ravenna, n. 30, in *Corpus inscriptionum latinarum*: non del tutto esattamente però.

¹ Vedasi il n. 352 dell'opera stessa.

se ne può giudicare, sembra opera della fine del Trecento.

Ora, come il lapicida del 1476 che scolpì la copia del decreto del Rubicone si valse di un marmo di provenienza ravennate — e lo dimostra l'epigrafe classiaria romana che esso porta al rovescio —, altrettanto è ovvio il pensare che anche per l'altra lapide coi nomi dei magistrati egli si servisse di un marmo della medesima origine. Nel qual caso troppo naturale si presenta l'ipotesi che l'arma col l'aquila quivi rappresentata debba attribuirsi appunto a quella famiglia Polentana che, se tenne il dominio di Ravenna fino al 1441, conservò pur anche, tranne qualche interruzione, la signoria dell'avito castello di Polenta, nel territorio cesenate. Forse ci troviamo davanti ad un pezzo della tomba di Guido di Bernardino o di qualcuno dei suoi figliuoli.

*
**

La questione dello stemma da Polenta, sebbene più volte sia stata discussa,¹ non può dirsi tuttavia ancora risolta.

Che la famiglia portasse per insegna un'aquila, lo attestano i notissimi versi dell'Alighieri²

Ravenna sta come è stata molt'anni:
l'aguglia da Polenta là si cova,
sì che Cervia ricopre co' suo' vanni;

e lo riprovano alcuni monumenti antichi. Piacemi ricordare fra essi — come tuttora sconosciuta — una piccola impronta di sigillo³ che si vede apposta a secco su diversi fogli di un protocollo contenente alcuni atti del notaio ravennate Matteo di Giovanni Sassoli, dal settembre 1434 all'aprile 1435:⁴ tali date, unitamente

¹ Si veda, da ultimo, C. RICCI, *L'ultimo rifugio di Dante Alighieri*. Milano, 1891, p. 135 sg. e 514.

² *Inferno*, XXVII, 49 sg.

³ Essa mi fu cortesemente indicata dal sig. Silvio Bernicoli.

⁴ Archivio Notarile di Ravenna, protocollo 27, in vari fogli da c. 21 a c. 48. Su quest'ultima pagina è pure apposta una impronta in ceralacca, dello stesso tempo e probabilmente dello stesso Ostasio, raffigurante pure un'aquila entro uno scudetto circondato da ornati.

alle iniziali del nome e cognome — O.P — che fiancheggiano il drago del cimiero, ci dimostrano trattarsi dello stemma dell'ultimo signore di Ravenna, Ostasio da Polenta (Fig. 2). E piacemi parimenti citare quello stemma Polentano colla semplice aquila pur esso, che — sfuggito quasi del tutto agli scrittori nostrani¹ — vedesi tuttora scolpito a Verona sopra una lapide trecentesca (Fig. 3) nel chiostro di S. Eufemia.² Trattasi della fronte di un'urnetta sepolcrale (di cm. 73×40), infissa nel muro a destra, appena dentro del grande portone delle Scuole tecniche, sulla quale, oltre alla croce ed allo stemma Polentano, figura l'epigrafe:

SEPLCRVM . FILIORVM . DOMINI . GVIDONIS . DE . POLENTA

Che l'iscrizione si riferisca ad ignorati figliuoli di Guido da Polenta e di Elisa d'Este, morti a Verona in tenerissima età, fu già congetturato da altri,³ e sembrami non si possa mettere in dubbio: tutt'al più è lecito aggiungere l'ipotesi che quella morte — e fors'anche la loro nascita — sia avvenuta durante uno di quei soggiorni di Elisa a Verona dei quali abbiamo sicure testimonianze.⁴

Ma, se nei riguardi dell'aquila in genere, come insegna della famiglia da Polenta, non esiste dubbio di sorta, molta incertezza regna invece a proposito dei dettagli, sia di atteggiamento dell'aquila, sia di coloritura di essa e del campo.

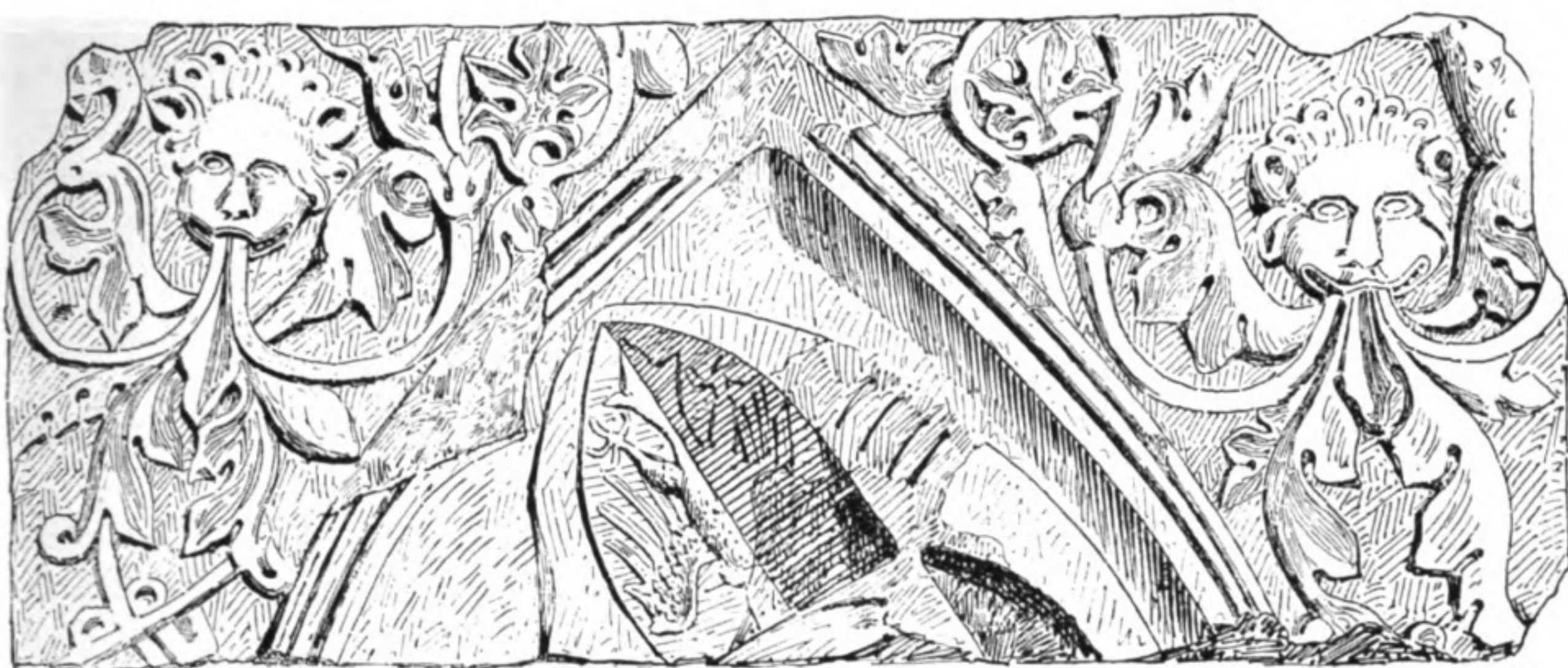
Le varianti che a tale riguardo si trovano

¹ Della lapide si trova notizia a stampa soltanto negli scrittori veronesi: G. B. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*. Verona, vol. VII, p. 245; G. B. DA PERSICO, *Descrizione di Verona*. Verona, 1821, vol. II, p. 316; G. M. ROSSI, *Nuova guida di Verona*. Verona, 1854, p. 35 ecc.

² La fotografia qui pubblicata (Fig. 3) deriva da un calco fatto eseguire dietro mia preghiera dal collega ing. march. Alessandro Da Lisca.

³ L'ipotesi fu già avanzata in un manoscritto della Classense, indicatomi dall'amico prof. Santi Muratori: G. DE BRIGNOLI, *Conghietture intorno ad una urnetta sepolcrale del secolo XIV osservata in Verona* (Ms. Mob. 3. 4. $\frac{1}{1}$).

⁴ Cfr. G. GEROLA, *Lettere fra i Polentani e i Gonzaga nella seconda metà del trecento* (*Felix Ravenna*, 3). Ravenna, 1911, p. 108.



1. — Lapide nel Palagio comunale di Cesena.



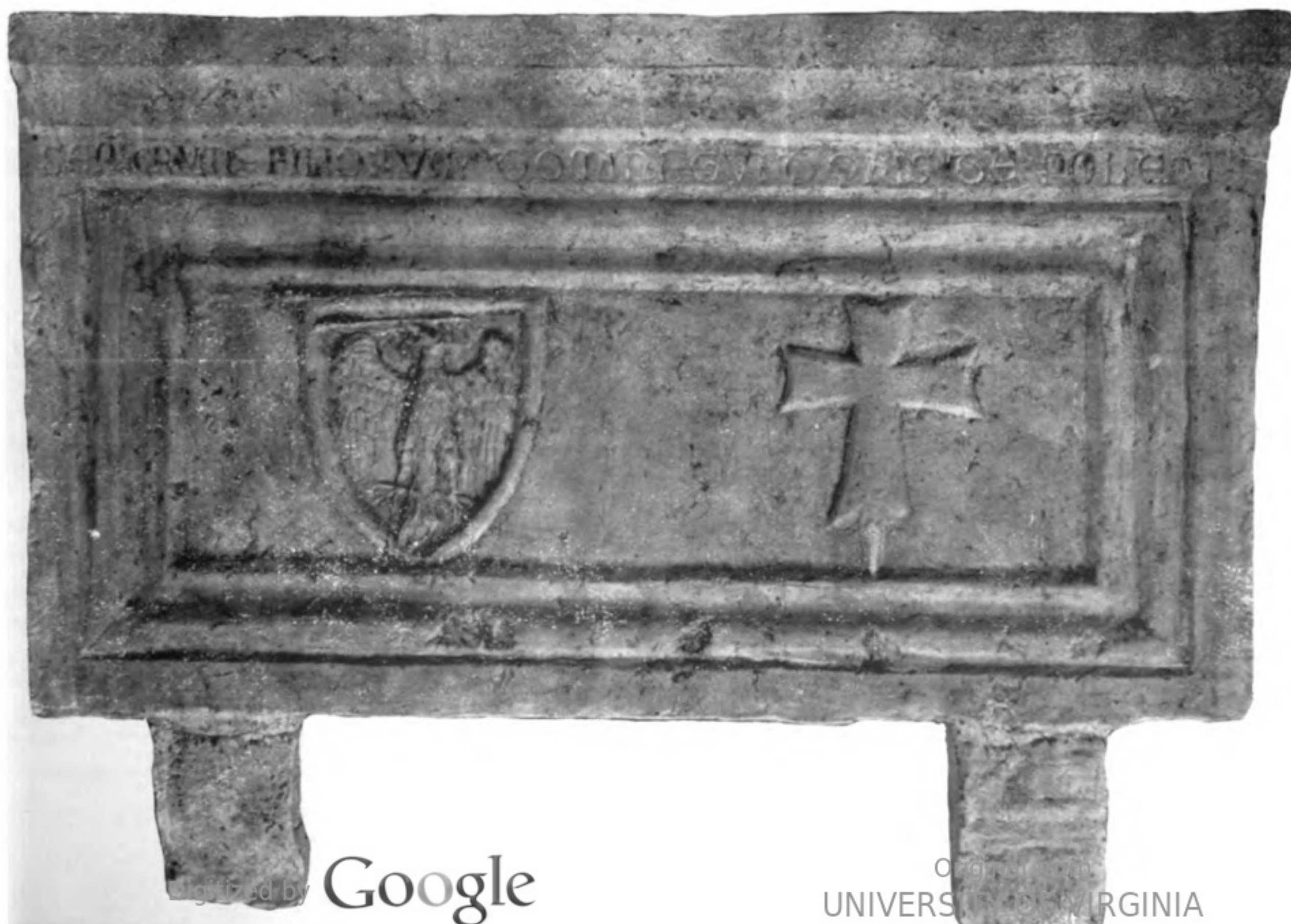
2. — Sigillo
di Ostasio da Polenta.



4. — Sigillo
di Guido da Polenta.



5. — Sigillo
di Bernardino da Polenta.



registrate negli scrittori più attendibili, si possono ridurre alle seguenti:

1. *Di oro, all'aquila di rosso.* Questo pare fosse realmente il tipo più antico e genuino dello stemma; e come tale ci viene testimoniato dai principali commentatori di Dante, come Jacopo Della Lana,¹ l'Ottimo,² l'Anonimo fiorentino³ e Francesco da Buti.⁴

2. *Di argento, all'aquila di rosso.* Tale variante, come quella che è portata soltanto da uno dei codici del commento dello stesso da Buti, non avrebbe troppo valore, se l'aquila rossa in campo argenteo non fosse parzialmente testimoniata di bel nuovo in altri tipi dello stemma Polentano.

3. *Di azzurro, all'aquila di argento.* Lo storico ravennate Vincenzo Carrari († 1596) narra di aver voluto egli stesso sincerarsi dei colori dell'arma di Polenta, e di aver trovato nella così detta *Camera delle Aquile*,⁵ in palazzo, soltanto un esemplare coi suddetti colori. Egli stesso però dubita si tratti piuttosto dell'aquila Estense, colà posta per ragione di parentela.⁶

¹ « li quali hanno per arme una aquilla vermiglia nel campo giallo » (ed. della *Divina Commedia*. Venezia, 1477).

² « l' arme è una aguglia vermiglia nel campo giallo » (L'Ottimo Commento della *Divina Commedia*. Pisa, 1827, vol. I, p. 461).

³ « che porta per arme un' aquila vermiglia nel campo giallo (Commento alla *Divina Commedia* di Anonimo fiorentino. Bologna, 1866, vol. I).

⁴ « che anno per arma l'aquila vermiglia nel campo giallo » (Commento di Francesco da Buti sopra la *Divina Commedia*. Pisa, 1858, vol. I, p. 695).

⁵ Da me pregato, il sig. Silvio Bernicoli mi comunicava di aver trovata l'espressione « ad discum Aquile, in palatio, ubi jus redditur » già in un documento del 20 marzo 1267 (trascritto in altro del 3 dicembre 1330), e successivamente in atti del 30 aprile 1359 e 12 novembre 1440. Egli non conosce però alcun antico accenno a quella pretesa *Camera delle Aquile*.

⁶ « Ravenna era governata da Bernardino, Lambert, et Ostasio Polentani, che governavano anco Cervia: l'arma de' quali non era già, come dicono alcuni, una Aquila mezo bianca in campo azzurro, et l'altra mezo rossa in campo d'oro, ma una Aquila tutta da campo azzurro bianca, che con l'ali, et piedi, et coda estese, guardava al destro lato. Ho fatto gran diligenza di veder in qual campo fosse; et in palazzo nella Ca-

Comunque ritroveremo più oltre, nelle partizioni dello stemma Polentano, anche l'aquila argentea in campo azzurro.

4. *Partito di argento e di rosso, all'aquila partita dell'uno nell'altro.* La notizia è data dal Ginanni,¹ che, come è noto, era di patria ravennate e della scienza araldica italiana fu il corifeo. Ignoriamo tuttavia da quali fonti egli la deducesse.² Potrebbe tuttavia corrispondere ad essa certo scudo descritto da un inventario della cattedrale imolese del 1402, il quale, riferendosi ad un *palium zubatam cum arme illorum de Polenta*, ne specifica un po' vagamente la figurazione *cum aquila rubea et alba*³: ma, come diremo a proposito della variante n. 7, una descrizione siffatta non esclude parecchie altre interpretazioni.

5. *Partito d'oro e d'azzurro, all'aquila partita di rosso e d'argento.* Di questa variante, dataci solo modernamente dal Crollalanza,⁴ dovremo riparlare più avanti.

6. *Troncato d'oro e di rosso all'aquila troncata dell'uno nell'altro.* La variante è data dal

mera dell'Aquile, favorita tanto da quei signori et hora cucina de' Presidenti et anco in parte cantina del The-sauriero, ho veduto dove essa Aquila bianca è in campo azzurro. Et non so come fossero conformi co' Prencipi di Este....; nondimeno, essendo parenti, potrebbe essere di essi.... Il cimiero era un collo con la testa d'aquila pur bianca con l'ali aperte; et quando erano tre fratelli che governavano, facevano tre armi in uno scudo, sopra del quale poi era il cimiero (V. CARRARI, *Storia di Romagna*. Ms. della Classense, Mob. 3. 2. B. a c. 261 v.^o).

¹ M. A. GINANNI, *L'arte del blasone*. Venezia, 1756, p. 183 e tav. III, 65.

² La stessa arma sarebbe comune alle famiglie da Polenta di Bologna e di Verona (G. B. CROLLALANZA, *Dizionario storico blasonico*. Pisa, 1888, vol. II, p. 355). Che a Verona esistesse però una famiglia da Polenta, non resta provato. L'archivista cav. Gaetano Da Re, che della storia veronese conosce tutti i più remoti cantucci, non ricorda di averne trovata menzione. Non è escluso quindi che la tomba di S. Eufemia, malamente interpretata, sia stata causa della credenza essere esistita anche a Verona una famiglia di tal nome.

³ B. BUGHETTI E S. GADDONI, *Due inventari imolesi*. Quaracchi, 1913, pag. 9: opuscolo gentilmente segnalatomi da Corrado Ricci.

⁴ G. B. CROLLALANZA, *Dizionario cit.*, p. 354.

conte Luigi Passerini,¹ che si richiama alla autorità di altri scrittori, senza tuttavia precisarli.

7. *Troncato di azzurro e d'oro all'aquila troncata di argento e di rosso*. Così lo stemma è descritto dal Ginanni.² — Benvenuto da Imola,³ seguito dal Landino,⁴ afferma pur egli che l'aquila Polentana era mezza argentea in campo azzurro e mezza rossa in campo d'oro. Siccome però essi non specificano in che modo lo scudo fosse dimezzato, è evidente che potrebbe trattarsi (se non di un *trinciato* o di un *tagliato*), per lo meno di un *partito*, anziché di un *troncato*. Meno preciso ancora è il Serravalle,⁵ il quale, limitandosi a dire che l'aquila Polentana era mezza argentea e mezza rossa, potrebbe a rigor di logica far pensare altresì ad un'arma partita (o troncata, o anche trinciata oppure tagliata), non di azzurro e di oro, ma di rosso e di argento, all'aquila rispettivamente partita (o troncata, ecc.) di argento e di rosso. Ma, pur limitandoci ai dati dei due primi commentatori, se il Ginanni, che pur conosce le varianti partite dello stemma Polentano, questa volta lo vuole invece troncato, converrebbe ammettere che egli avesse qualche buona ragione per farlo.⁶

¹ P. LITTA, *Famiglie celebri italiane: da Polenta*. Milano, 1861.

² M. A. GINANNI, *L'arte cit.*, p. 293 e tav. XXIX, n. 716.

³ « illi de Polenta portant pro insignio aquilam cuius medietas est alba in campo azurro et alia medietas est rubea in campo aureo » (Benvenuti de Imola Comentum super *Dantis Comoediam*. Florentiae, 1887 vol. II, p. 305).

⁴ « l'arme de' quali è una aquila meza bianca in campo azurro et l'altra meza rossa in campo d'oro. (Comento di Christophoro Landino sopra la *Comedia* di Danthe Alighieri. Venetia, 1497, p. 114).

⁵ « Modo arma illorum dominorum de domo Polenta est una aquila semialba et semirubea » (Johannis de Serravalle translatio et comentum totius libri *Dantis Aldigherii*. Prati, 1891, p. 333).

⁶ In altra opera manoscritta dello stesso Ginanni sul *Blasone di Ravenna*, da me non potuta consultare, è detto che Sebastiano Rasponi nel 1524 portava per stemma lo scudo della propria famiglia caricato sul petto di un'aquila Polentana, la quale viene descritta appunto sotto tale variante (cfr. P. D. PASOLINI, *Memorie storiche della famiglia Rasponi*. Imola, 1876, tav.)

Gerolamo Fabri, descrivendo la tomba di Ostasio da Polenta morto nel 1396, che tuttora vedesi in S. Francesco di Ravenna, priva però delle due armette superiori, aggiunge che queste dovevano portare appunto l'aquila mezza argentea in campo azzurro e mezza rossa in campo d'oro.¹ Evidentemente però nelle sue parole si deve scorgere soltanto una amplificazione dello scrittore, il quale non riferiva quanto vedeva, ma soggiungeva quanto d'altronde a lui constava sui colori dell'arma Polentana in genere. Non solo infatti quelle due armi si trovavano forse già scalpellate al tempo del Fabri, ma comunque in ambedue gli esemplari le punte estreme delle due ali che, invadendo il piccolo ornato all'ingiro sono state risparmiate nella vandalica distruzione, mostrano tuttora sufficientemente che l'aquila in origine era scolpita interamente monocroma nel marmo rosso della lapide.

Crede finalmente il Passerini che la variante in parola dello stemma dei signori di Polenta fosse assunta da Guido di Bernardino in seguito al suo matrimonio del 1349 con Elisa d'Este.² L'ipotesi non solo è attraente, ma ci spiegherebbe appunto la pretesa variante tramandataci dal Carrari. Non va taciuto tuttavia che, o c'è errore in quanti descrivono così l'arma, o resta inesplicabile come nella partitura dello stemma figurì prima la mezza aquila Estense e dopo la Polentana, anziché viceversa.

8. *Di . . . all'aquila di . . . in atto di ghermire un piccolo quadrupede di . . .*³ Di tale notevole variante del-

¹ « In una grande lapide sta scolpita l'effigie sua con l'abito francescano e dalle bande l'arme di casa Polentani, cioè un'aquila la metà bianca in campo azurro e l'altra rossa in campo dorato (G. FABRI, *Le sagre memorie di Ravenna antica*. Venetia, 1664, p. 181).

² P. LITTA, *Famiglie celebri cit.*

³ Potrebbe taluno pensare che quell'animale sia un cerbiatto, noto stemma di Cervia:

si che Cervia ricopre coi suoi vanni.

Ma l'atteggiamento dell'aquila in atto di divorare la sua preda, non può consentire una simile spiegazione.

l'arma Polentana, la quale più che altro costituiva forse un'impresa, abbiamo esempio in un sigillo colla leggenda S. GVIDONIS DE POLENTA,¹ che fu interpretato come appartenente a Guido Novello,² (Fig. 4) ed in altro sigillo usato da Bernardino figlio di Guido di Bernardino,³ (Fig. 5) vale a dire di due personaggi appartenenti a due rami diversi della famiglia.⁴

9. *Tagliato, nel primo di azzurro all'aquila di argento, nel secondo di argento alla donnola di rosso afferrante un ramarro di verde, alla sbarra di rosso attraversante sulla partizione.* Il Ginanni, che ci dà questa ultima e complicata descrizione dello stemma di Polenta,⁵ lascia intendere che la sbarra o traversa venisse assunta in memoria della vittoria definitiva sul partito dei Traversari.⁶

Da quanto si è esposto, non può certo dirsi che il problema inerente all'arma Polentana sia ancora definito; né — allo stato attuale della questione — riesce di meglio assodare quali insegne ed imprese fossero a preferenza portate dai vari rami — talora nemici fra loro — della famiglia e dai singoli personaggi.

*
**

Quale contributo apporta alla soluzione del quesito lo stemma di Cesena? Ed a quale delle nove varianti testé ricordate lo si deve accostare?

Se la lapide Cesenate appartiene realmente, come noi supponiamo, alla famiglia da Polenta, essa ci offrirebbe il primo esemplare

antico di quell'arma partita, di cui avevamo fin ora testimonianze soltanto seriori. E ciò è già qualche cosa.

Ma non basta. Nella partitura dello scudo per una metà rosso e per l'altra bianco, riteniamo che siasi data la prevalenza al colore della figura anziché a quello del fondo, che cioè si tratti non di uno scudo partito di rosso e di bianco, ma di un'aquila partita di quei due colori. La figura di fatti non solo riveste in genere maggiore importanza che non il campo, ma, occupando essa nel caso nostro la maggior parte del fondo, è ragionevole avesse valore risolutivo nel criterio di scelta delle due tinte.

Ciò premesso, lo stemma di Cesena può rappresentare una delle tre seguenti varianti:

A) *Partito di argento e di rosso, all'aquila partita dell'uno nell'altro.* È senza dubbio la deduzione più spontanea, e quella che corrisponderebbe appieno colla variante 4.

B) *Partito di oro e di rosso, all'aquila partita dell'uno nell'altro.* Variante analoga alla precedente, ma più legittima forse nell'uso dell'oro, anziché dell'argento, essa è tuttavia meno giustificata, in quanto che il lapicida avrebbe potuto in tal caso ricorrere, come aveva fatto per l'intarsio rosso, ad un tassello di marmo giallo. Né tale variante era finora nota.¹

C) *Partito di oro e di azzurro, all'aquila partita di rosso e di argento.* Partendo dal concetto che l'artista volesse tener calcolo soltanto del colore dell'aquila, e non di quello del campo, troppo complicato a rappresentarsi, la interpretazione ci sembra corrisponda perfettamente a verità. In tal caso l'arma Cesenate ci fornirebbe un tipo dello stemma da Polenta, analogo a quello riferitoci da Benvenuto da Imola, ma con queste due notevoli particolarità, che la divisione non sarebbe una

¹ M. FANTUZZI, *Monumenti ravennati*. Venezia, 1804, vol. VI, p. XXVIII.

² C. RICCI, *L'ultimo rifugio* cit., p. 137.

³ G. GEROLA, *Lettere* cit., p. 103 sg.

⁴ Quanto ad altri pretesi antichissimi esemplari di tale arma, come la formella dell'Università di Ferrara e le due dell'arcivescovado di Ravenna, vedasi quanto si è già detto in contrario nello stesso articolo, p. 104, nota 5.

⁵ M. A. GINANNI, *L'arte* cit., p. 275 e tav. XXV, n. 596.

⁶ Questi ultimi non portavano però per arma la sbarra, bensì la croce decussata o altre figure.

¹ Però l'arma comunale di Ravenna, che risale per lo meno alla seconda metà del secolo XV, ed è a credersi uniformata sulla Polentana, è pur essa partita d'oro e di rosso, ai due leoni dell'uno nell'altro ecc. (cfr. G. GEROLA, *Qualche osservazione sullo stemma di Ravenna*. Ravenna, 1912).

troncatura, come interpreta il Ginanni, bensì una partitura, e che la metà dello stemma coll'aquila argentea in campo azzurro non sarebbe più la prima, bensì la seconda: il che calza assai meglio — come già si è osservato — nel caso si tratti di una inclusione nello scudo Polentino dell'arma Estense. Tale blasonatura risponde pienamente a quella registrata sotto il n. 5, che

— senza alcuna documentazione — è offerta dal Crollanza.

La lapide di Cesena, se bene io l'abbia interpretata, non ci dice tuttavia nulla di più. Speriamo che nuove e più fortunate ricerche e scoperte abbiano definitivamente a portar luce in proposito.

GIUSEPPE GEROLA.

Ravenna, giugno 1914.



Purgatorio, XXX.



CHIOSE DANTESCHE

I.

La Pia.

« Deh, quando tu sarai tornato al mondo
e riposato della lunga via, »
seguì il terzo spirito al secondo,
« ricordati di me che son la Pia!
Siena mi fe', disfecemi Maremma.
Salsi colui che inanellata pria
disposando m'avea con la sua gemma ».
(*Purg.*, V, 136).

È questo uno dei racconti più brevi, e insieme dei più commoventi della *Divina Commedia*. Una sposa che viene misteriosamente fatta sparire dal marito: è qui tutto; ma quanta poesia e quanta forza in tutto il racconto! Ed esso è tenuto per ultimo del Canto, perché meglio s'imprima nel cuore, e l'impressione non si disperda: rivelandosi poi in quell'essere l'ultima a palesarsi e in quel velatamente narrare le proprie sorti anche tutta la femminile ritrosia e timidezza: quale però non riscontreremo all'opposto in quell'altra sanese, la invidiosa e ardita Sapia. E quale eloquenza altresì e quale effetto di chiaroscuro nel contrasto, così bene avvertito anche dal Manfredi Porena in quel persuasivo suo articolo della *Rivista d'Italia* del 15 maggio 1913, *Il contrasto nella « Divina Commedia »*, tra le due precedenti narrazioni divaganti e prolisse, e quest'ultima, pur contro la femminile tendenza, così sobria e pacata! (Un contrasto simile abbiamo nel VI di *Paradiso* che, tutto riempito com'è dei grandi fasti dell'aquila

romana, chiude poi con le poche ma commoventi parole che riflettono il povero Romeo).

E nota pure in quella gentile, come già nella *Francesca*, la squisitezza delle espressioni. *E riposato della lunga via*; non è ella immagine tutta ingenuità e grazia e delicatezza veramente femminile? E pur non gli dice altro che di ricordarsi di lei nelle sue orazioni! Ché se quest'ultimo concetto, a schivare ogni pur lontano aspetto d'imposizione, è del tutto sottinteso, non è però meno implicito, non essendovi certo, per un semplice ricordarsi, bisogno di riposo; se pur non vi fosse anche implicita la suggestione di raccomandarla alle orazioni dei propri congiunti.

Avevo a tutta prima pensato che ad una tacita implorazione di suffragi meglio rispondesse la semplice e schietta invocazione: *ricordati di me*, che non la più artificiosa *ricorditi di me*, che letteralmente significando, ti venga in mente di me, più che ad una preghiera di suffragi par che accenni unicamente a un desiderio di essere da lui ricordata. E avevo perciò trovato da appuntare il Tommaseo che, preferendo la seconda, avvertiva « *ricorditi*, anche nella prosa d'allora », come se non fosse anche in quella d'adesso, e come se qui fosse richiesto, che non è, né dal metro, né dalla rima, né dalla eufonia. Forse potrebb'esserlo da un che di peregrino o di arcaico, dovuto al modellarsi su un impersonale latino, quale *me penitet*; ma in ogni modo mi pareva, come dissi, che qui lo escludesse la opportunità; né che fosse poi il caso di av-

vertirlo proprio qui, ove molti pur leggon *ricordati*, anziché al primo luogo ove quel modo s'incontra, cioè il IX, 98, *Inf.*, *se ben vi ricorda*, ove si ci sarebbe stata la scusa della rima.

Ma uno studio più accurato mi fece poi accorto come Dante usi il meno subiettivo *mi ricordo*, mi reco a mente, che l'obiettivo *mi ricorda*, mi viene a mente. Abbiamo da una parte V, 122, *Inf.*, *ricordarsi del tempo felice*; XXXIII, 94, *Purg.*, *ricordar non te ne puoi*; XXVIII, 10, *Par.*, *la mia memoria si ricorda* (ove può anche notarsi il soggetto ripetuto nel verbo) e XXIX, 72, *Par.*, *si ricorda e vuole*; da l'altra, oltre il già citato *se ben vi ricorda* e il presente *ricorditi di me*, avente dalla sua la doppia autorità della Crusca e della Nidobeatina, che, discordando sovente, quando s'incontrano danno alla lez. un forte grado di attendibilità, gli esempi quasi certi, XIV, 125, *Purg.*, *Ricordivi, dicea*; XXXIII, 91, *Purg.*, *non mi ricorda*; XXXIII, 79, *Par.*, *E mi ricorda*; XX, 109, *Purg.*, *ci si ricorda* e XX, 145, *Par.*, *mi si ricorda* (ove insieme a un impersonale avrebbesi una specie di deponente; se pure, com'è più probabile, non trattisi di due riflessivi, si ricorda da noi o da me, di un transitivo *ricordo*, richiamo a mente, del quale son pure esempi, con l'oggetto sottinteso od espresso, XVIII, 120, *Inf.*, *se ben ricordo* e XXXIII, 107, *Par.*, *pure a quel ch'io ricordo*); non che gli altri di lez. più dubbia, XX, 128, *Inf.*, *Ben ten dee ricordar*; XXVIII, 106, *Inf.*, *Ricorderatti*; XXIX, 738, *Inf.*, *E ten dee ricordar*; XXX, 118, *Inf.*, *Ricorditi, spergiuro*; VI, 148, *Purg.*, *E se ben ti ricorda*; XVII, 1, *Purg.*, *Ricorditi, lettor*; XXVII, 22, *Purg.*, *Ricorditi, ricorditi*. Onde la scelta della vera lezione sarà da lasciarsi anche qui alle solerti cure dei compilatori della futura edizione critica della *Divina Commedia*; non restando a me che chieder venia della troppo lunga escursione grammaticale.

Siena il fe', disfecemi Maremma; ben notò mi Tommaseo essere verso da Pia, come da Ciacco l'altro, *Tu fosti, prima ch'io disfatto, fatto*. (Similmente, da Ugolino: *Parlare e lagrimar vedrai insieme*, e da Francesca: *Farò come colui*

che piange e dice). Ma forse quella figura retorica, per cui a una circostanza si dà forza di causa, se nel dire *Siena mi fe'* può essere consentita, dicendosi oggi ancora, *Siena mi diede i natali*, nel dire *disfecemi Maremma* per: fui uccisa in Maremma, non avrebbe ugual rispondenza ne l'analoga espressione, *Maremma mi diede la morte*, onde più che di parlata femminile avrebbe l'aspetto letterario di una prepotente personificazione dantesca, con imitazione del virgiliano: *Mantua me genuit, Calabri rapuere*; a meno che, come suppose, nella sua bella tragedia, il Marengo, e nella sua men bella novella il Sestini, la morte della Pia avvenisse, anziché per l'ordine dato a un famiglia di precipitarla dal balcone a tradimento, come narrano il Caetani e uu Anonimo, o di pugnale per mano di Nello stesso, come pare abbia letto il Foscolo in qualche cronaca, ma semplicemente per la malsania maremmana. Al che tuttavia si oppose l'Aquarone osservando non provato che fin d'allora la Pietra, ove la Pia morì, fosse malsana, come non dovè certo esserlo la vicina e or malsanissima Saturnia o Pitigliano, se fu preferita residenza della rivale contessa Margherita di che diremo più avanti. — Credo in ogni modo equivoco del Tommaseo contrapporre il *disfecemi Maremma* a *Quel giorno più non vi leggemmo avante* di Francesca, che, come ebbi ad osservare in questo medesimo *Giornale* nel dicembre 1910, non suona già morte, ma amore.

Che dire poi del *Salsi colui che inanellata pria, Disposando, m'avea con la sua gemma*? Quale forza di sottinteso e di reticenza, oltreché in quel *Salsi*, in quel *pria*, quasi dica: mi uccise quel desso che prima mi avea desiderata e avuta sua sposa (o come ha, non so però su che fondamento, il Borghi: che dianzi appena mi aveva sposata)! E quanta tenerezza, e qual forza di contrasto in quella abbondanza e insistenza e specializzazione di particolari che richiamano alla Pia il momento felice della solenne cerimonia, quando Nello, lo sposo, facendola sua, l'aveva inanellata con la propria gemma nuziale! Altro che la stucchevole circonlocuzione che vi trova il Parenti, o il concetto e frase certamente men

belli, del Bianchi, o il freddo e il vano del Guigoni, sostenitori tutti di una variante *Disposata*, di che vedremo più innanzi! Io vi sento al contrario quasi in germe la Ermengarda del Manzoni, sognante le feste cui assistette *Il biondo crin gemmata*, e seguite pur troppo dalla tremenda delusion del divorzio.

So bene che al *pria*, anziché il senso relativo (che gli fu dato, credo, anche in questo *Giornale* al vol. VIII) fu da Francesco Cippolla (vedi *Bull. d. Soc. dant.*, II, 123) preferito il senso assoluto di *primamente*; come lo fu poi anche dal Poletto, quando in isbaglio fece la Pia, prima moglie di Nello, e dal Del Lungo, quando trovò nel *pria* « le prime dolcezze del matrimonio ». E di questo avviso sembra fosse anche il Tommaseo allegando quel che Didone dice di Sicheo (*En. IV*, 28): *Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores, Abstulit*, vedendovi poi, con la solita sua sottigliezza, in una nota a parte « come un rimprovero alla seconda moglie del marito uccisore » e « che il rammentare lo sposalizio di lei vergine è un accennare al secondo matrimonio a cui la gioia schietta di quella cerimonia fu dal peccato negata: né poteva Nello dare con tranquillo animo a Margherita la gemina non sua, se la Pia l'avea portata nella sepoltura con seco ». Tutte cose veramente che poco su poco giú starebbero di ogni vedovo recidivo, anche se non parricida. E altra sottigliezza anche maggiore è, nel commento, che *con la sua gemma* indichi che la sposò « non per mandato, come il marito di Francesca »; quasi ciò non balzasse vivo da tutto l'insieme, che fa palpitare la commossa presenza dei due sposi, senza alcuna necessità di escludere un fatto tanto eccezionale, e che non sarebbe del resto nemmeno escluso da quel *sua*, anche un mandatario del resto dovendo pur sempre nell'esercizio del suo mandato far uso della gemma del marito e non della propria.

Taccio però di altri che ancor più sottili videro in quella *gemma* quasi un'allusione alla *Margherita*, per isposare la quale *Nello* Pannocchieschi consumò l'eccidio della Pia; come altri allora potrebbe anche ne l'*inanellata* trovare un'allusione al nome dello sposo traditore.

*
**

Tutto bene, diranno i lettori; ma intanto noi non sappiamo ancora con precisione chi veramente fossero *la Pia* e il *colui che*, ecc.; sino al punto da esserci stato chi ne fece personaggi di una leggenda, da aggiungersi alle altre, da tutti ammesse in Dante, di Traiano e di Orlando, o volute da alcuni soltanto, di Romeo da Provenza e di Guido da Montefeltro. Ma qui sarebbe anzi peggio, perché là se non altro i personaggi esistevano, e qui invece si vorrebbe che nessuna Pia mai fosse esistita; un mito o una personificazione come Giove o come Guglielmo Tell. Incertezza di persona, è vero, si ha pure riguardo a quel suicida che disse: *Io fei gibetto a me delle mie case*, e ad altri ancora; ma lì all'opposto non sarebbe la mancanza, bensì l'abbondanza che nuoce.

Ma anche alla Pia veramente furono indossati diversi personaggi. I postillatori antichi (Benv., Cass., Anon. Fior., Caet.) e con loro lo storico Tomasi e il notissimo Girolamo Gigli citati dalla Minerva, la dissero de' Tolomei; ma questo fu poi oppugnato perché gli Archivi di quella famiglia non danno in epoca possibile alcuna Pia. Ci fu allora il Repetti che seguito dal Bianchi trovò una Pia di Buonincontri Guastelloni che nel '90 fu vedova, con due figli, Andrea e Balduccio, di un Baldo d'Aldobrandino Tolomei; il che, secondo l'Aquaticci, sarebbe pur confermato da una cronachetta, citata dal Monti, che la chiama anche Pia Guazzelone; come un altro inedito commento la direbbe de' Salimbeni. Di questa non so; ma di quella consta bensì che in epoca posteriore all'azione del Poema era ancora vivente, trovandosi il 21 agosto 1318 a ratificare la vendita di una casa.

Di siffatte ricerche si occuparono, oltre il Tomasi e il Gigli e il Repetti già citati, e valenti comentatori come la Minerva e lo Scartazzini, e oltre il notissimo e pur già citato Aquarone nel suo *Dante in Siena* ivi edito dal Gati nel '65 coi tipi Mucci, ripubblicato poi, ma credo con poche variazioni, nel '89 dal

Lapi a Città di Castello; Pio Spagnotti in un libro pubblicato dal Paravia nel '93, e Ildebrando Bencivenni in un racconto storico edito nel '94 dal Salani di Firenze; e più autorevolmente altri scrittori recensiti nel *Bull. d. Soc. Dant.*, (I. 60, II, 123, V, 44, XVII, 125, XIX, 5, 161); e chi sa quanti altri ancora che posso senza arrossire dichiarare di non conoscere, tanto si è, in questi giorni specialmente, fatta ricca (con tutti gl'incomodi della ricchezza) la letteratura dantesca; ma da nessuno ancora è scaturita una lampante ricostruzione dei fatti e una precisa identificazione delle persone, nemmeno dagli ultimi studi di quegli esimii specialisti del Bassermann e del Davidson.

È curioso a questo riguardo come il Tomasi si esprime. Dopo aver detto che nel '95 « Nello da Pietra... avendo, senz'altra ragione, uccisa Pia Tolomei sua donna, s'era proposto di farsi moglie la contessa Margherita, la seconda volta rimasta vedova », egli continua dicendo che « caduto da sì alta speranza e gittatosi alla disperazione, tentò di vituperarla ». Vituperare chi? la Margherita con la violenza o la Pia con la calunnia? E non sa poi che Nello, al contrario, ben riuscì, come vedremo, a sposar la Contessa.

Non pretenderò io certo di risolvere tutto questo misterioso viluppo. Dirò solo quello che dalle ultime indagini pare accertato riguardo a quel Nello ossia Paganello d'Inghiramo Pannocchieschi, che i più considerano adombrato nel marito omicida.

Fu desso signore di varie castella, fra cui Gavorrano e Castel della Pietra (che altri disse, Pereta) a 9 miglia da Massa marittima, podestà di Volterra nel '77 o '79, e capitano della Taglia guelfa di Toscana nel '84; onde nel '88 trovasi al valico della Pieve del Topo, ove i Senesi, rifiutata per boria la compagnia dei Fiorentini, insieme coi quali tornavano da l'inutile assedio di Arezzo, caddero in un agguato degli Aretini perdendovi 300 tra morti e prigionieri (mortovi tra gli altri quello scialaquatore Lano del XIII, 120, d'*Inf.*), e dove Nello non vi fa la migliore delle figure, se è vero quel che scrisse il Malevolti (II, 54),

che per tradimento si diede alla fuga, generando così panico e scompiglio.

Egli aveva in prime nozze sposato una donna Nera, e, morta questa, una Pia. Nel '90 lo troviamo ribelle alla Chiesa, e in questa sua ribellione nascostamente favorito dalla signora di quei luoghi (ch'eran feudo della Chiesa), la contessa palatina Margherita, figlia di quel conte Rosso Aldobrandino Aldobrandeschi da Soana e da Pitigliano; che nel '60 erasi trovato coi Fiorentini alla sconfitta di Montaperti, avendo contro di sé il consorte ed omonimo conte Aldobrandino da Santafiora, ma ne prese poi la rivincita a Colle nel '69. Illustre schiatta gli Aldobrandeschi, alla quale, oltre forse quell'Ildebrando famoso che fu papa Gregorio VII, e il Tegghiaio Aldobrandi che fu il buono sconsigliatore di Montaperti (XVI, 41, *Inf.*), certo appartenne quell'Umberto di Guglielmo che nel *Purg.*, I, 67, dirà, avere la superbia tratti seco tutti i suoi consorti nel malanno.

Andò Margherita, nel '70, e mortole già il padre, moglie di quel conte Guido di Montfort che per vendetta doveva, il 13 marzo '71, essendo vicario di Carlo I d'Angiò, pugnalarlo in S. Silvestro a Viterbo Arrigo figlio di Riccardo di Cornovaglia re dei Romani (non nel Duomo d'Orvieto il figlio del re d'Inghilterra, come direbbe l'Aquarone) onde fu da Dante relegato in *Inf.*, fra i violenti.

Non si sa quando (il Tomasi direbbe, nel '89) fra Nello e Margherita sia cominciata una vera tresca, che avrebbe potuto esser favorita, prima da l'esser Guido caduto, nella battaglia navale vinta da Ruggeri di Loria su Carlo I, prigioniero di guerra nel '87 (né so se poi riscattato), e quindi dal suo mancare, pare per suicidio, nel '91. Essa non avrebbe però impedito a questa Lucrezia Borgia in anticipazione (tutta gran brava gente quei signorotti d'allora!) di maritarsi con un Orsello Orsini (e a un Guido Orsini era stata pur maritata Anastasia, figlia di Margherita e del Montfort). Morto però Orsello (anche lui!) verso il '94, pare che tra Nello e Margherita siasi tramato di tôr di mezzo occultamente la Pia, ciò che, come vedemmo dal Tomasi, sa-

rebbe avvenuto nel '95, e pare di luglio. Non tanto occultamente però che la cosa in séguito non trapelasse, e Dante, che ha in mira *pur l'anime che son di fama note*, non la tramandasse ai posterì, memore della ingiunzione del tritavo suo Cacciaguida: *Coscienza fusca O della propria o dell'altrui vergogna Pur sentirà la tua parola brusca. Ma nondimen, rimossa ogni menzogna, Tutta tua vision fa manifesta E lascia pur grattar dov'è la rogna.*

Pare anche che nel '96 la Margherita sposasse Nello, ma segretamente; e ciò non tanto, come nel *Bull. cit.*, il Maggini, per non compromettere i possessi ch'essa aveva in feudo della Chiesa (ché non temette comprometterli sposando l'Orsini), quanto per non lasciar sospettare il delitto. (Per questi possessi in Maremma leggiamo ne l'Aquarone che verso il '99 dovette intervenire il suo sovrano Bonifazio VIII a concedere ai Sanesi, come riferisce il Berlinghieri, «le terre che avessero conquistate sopra i conti Aldobrandino, Uberto, Arrigo, Fazio, Guido e Guglielmo...», non però quelle che Aldobrandino da Sovana avea lasciate alla sua morte, dovendo queste trapassare negli Orsini»; ove questi Orsini e quei due Aldobrandini pare ingenerino una certa confusione nell'idea che uno si sarebbe fatta che Margherita Sovana fosse l'unica erede del padre, Aldobrandino).

E a proposito di matrimonio segreto, tale anche suppose l'Aquarone essere stato quello fra Nello e la Pia; ond'egli spiegherebbe la insistenza della tradizione nel chiamarla de' Tolomei anziché de' Pannocchieschi, e alla sua volta lo insistere della Pia sul *disposando* e sulla *gemma*, quasi ad escludere una calunniosa leggenda di concubinato; ed egli anzi vi aggiunse il sospetto che dovesse essere un matrimonio con la vedova Guastelloni per legittimazione di prole (ch'egli, fra le tre figlie di Nello, Francesca, Fresca e Bianca, identifica in Fresca da l'aver questa imposto a una delle sue figliuole il nome di Pia), matrimonio che sarebbe seguito dopo il 5 novembre '91, data de l'ultimo rendiconto della sua gestione tutoria: sospetto però che ora sappiamo infondato, trovando, come dicemmo, la Pia Guastelloni vivente nel '318.

Ma tornando alle nozze che dicemmo segrete tra Nello e Margherita, pare anzi che lo fossero tanto da render possibile che Bonifazio VIII, ignaro forse della tresca e che ne aveva i beni in tutela, le facesse sposare un suo nipote, Loffredo Caetani; matrimonio per altro che dovette, nel '97, o '98 che sia, da lui stesso esser rotto, dopo che venne pubblicamente a risultare di quel tale matrimonio segreto.

Quello che non si comprende però bene si è in che modo, se questo matrimonio era così valido da sciogliere quello col Caetani, abbia permesso poi a quella brava Margherita di trovare, vivente Nello, un quinto marito, un Santaflora, forse cugino, e Guido e Conte come il primo (il quale avrebbe parteggiato contro la Chiesa mentre per reazione Nello sarebbesi posto al servizio de' Neri e del Papa, onde la esclamazione dantesca: *e vedrai Santaflor com'è sicura*); e non abbia pure impedito a quel caro Nello di prendere una quarta moglie, Bartala o Bartola di Baldo di Cante della Tosa di Firenze, a favore della quale, oltreché delle tre sue figlie, e di un bastardo d'una Chiarina di Lucca (ov'egli era pure stato podestà nel '313; ma l'Aquarone intese, di Luca), noi lo vediamo nel '21 o '22 dettare un testamento. (In esso, oltre ai soliti lasciti alla Chiesa, coi quali quei prepotenti faceansi assolvere *pro male ablati et illicite habitis* — usure specialmente, — e un altro per trattamento da cavaliere a quel bastardo, solo maschio da lui avuto, *si voluerit venire ad partes terrarum domini Nelli. et.. confiteri suum filium esse*, parlasi pure della prima moglie, donna Nera, senza però che risulti ben chiaro se ad essa o a chi altri quelle tre figlie appartenessero). Convien dire che anche quel terzo matrimonio con la Margherita sia poi stato, chi sa perché (forse per la scoperta del precedente sanguinoso adulterio?) canonicamente risolto.

Si capisce però abbastanza come nel testamento non facciasi da quel nuovo Barba-bleu menzione di altre mogli precedenti, fuorché della prima. Il nome della Pia troppo dovea bruciare a l'uccisore, e di essa forse

non eran rimasti figliuoli i cui interessi dovessero venir tutelati, come pare non sianne rimasti della Margherita, dopo la morte, seguita nel '300, di quel Bindoccio (che altri pur chiama Bandoccio o Banduccio) del quale esiste in san Francesco di Massa la lapide, e tanto più dopo la separazione di quei due pericolosi consorti.

A imbrogliare ancor più la matassa di questo Nello è bensì saltato fuori da ultimo un altro Nello Pannocchieschi, non più d'Inghiramo ma di Mangiante, e che visse tra il '260 e il '335. Ma siccome non si sa che cosa precisamente facesse a questo mondo, e il più notorio è pur sempre il primo ed è su lui che convergono tante circostanze, tutto porta a credere che l'assassino sia veramente lui, e non altri.

Ma la vittima? Bisogna ben lasciare qualche cosa anche agli eruditi futuri. Forse, se pur non fu una Tolomei, a che, nonostante le denegazioni moderne, mi fanno ancor propendere e l'unanime consenso dei primi comentatori e l'asseveranza del Gigli di possederne la documentazione e l'asserto del Caetani che, non contento di accennare a l'eccidio, vi aggiunge che *ex hoc ortum est magnum odium inter illas domos*, forse fu una fanciulla oscura che si lusingò di essere amata dal signore e di veder coronato un sogno di grandezza figurato nella gemma dal nobile stemma Pannocchieschi, e non fu invece che un passeggero capriccio immolato ai vezzi e alla superbia della feudataria, la contessa Margherita, senza che alcuno ne pigliasse le vendette, né ch'ella potesse ricordare a Dante chi la suffragasse nelle sue orazioni; pianta forse solo da un poeta, Muccio o Nuccio o Ruccio Piacenti o Piacente che fosse; se pure il sonetto che a lui viene attribuito, ove si parla *delle pie luci spente*, non è una spiritosa invenzione di quel capo scarico di Girolamo Gigli.

Non è del resto da stupire se una tale uccisione poté essere compiuta impunemente. Pare che fossero negli usi del tempo questi barbari trattamenti alla moglie scoperta o supposta adultera. Anche lasciando l'eccidio di Lanciotto, legittimato dalla flagranza, n'è

testimonio Margherita di Borgogna che sposata nel '305 a Luigi Utino re di Navarra e poi di Francia, accusata di adulterio, fu nel '14 chiusa con la sua sorella Bianca nel Castello degli Andelys, quindi al Castel Gaillard, ove ne l'aprile del '15 fu soffocata per ordine del marito. Così più tardi fra noi Beatrice Tenda e Margherita Pusterla ed altre ancora, se non con vera assenza, con mero simulacro di giudizi. In epoche di non bene affermata distinzione dei poteri, la pena assumeva ancora le forme della vendetta, e la parte, se potente, la veste del giudice, con la quale coprire le malnate passioni d'avarizia, ambizione, odio e concupiscenza. E in epoca anche più recente non fu l'adulterio comoda scusa a Enrico VIII d'Inghilterra per cambiare di mogli?

Ma che Dante dividesse il sospetto d'una colpa non credo, né a porgerne fondamento basta l'aver egli collocato la Pia tra i *per forza morti e peccatori infino a l'ultim'ora*, ché ben poté essere peccatrice senza essere adultera, né ad avvalorare il sospetto basta che, pur non credendovi, il Bianchi accenni al marito quinquagenario e ad un Agostino Ghisi che, stando al novelliere Bandello, par le facesse la corte.

*
**

Ma a crescere la confusione nei comentati, quasi non bastasse il groviglio di fatti sopracennato (o forse appunto in conseguenza di esso), ecco saltar fuori sotto le diverse forme, *disposato* e *disponsato*, *disposata* e *disponsata*, una variante che era rimasta perfettamente ignota, tanto ai compilatori della 1^a e 2^a ediz. di Crusca, i quali pure dei codici ne avean sfogliato qualche centinaio, quanto alle antiche edizioni, compresa la notissima e da me già citata Nidobeatina, che pur esse fondavano su manoscritti differenti. Essa ebbe per divulgatori prima il Dionisi, e quindi il Poggi, il cui manoscritto è poi scomparso, e il Viviani di cui si conoscono le infedeltà verso il suo Bartoliniano, e per difensori il Parenti nella 12^a *Esercizione Filologica*, il già citato Bianchi nel suo commento a partire dal 29, il Betti nelle sue *Postille*

e anche recentemente lo Scartazzini, e ultimo il Filomusi in questo stesso *Giornale* del 25 novembre '12.

Fra i codici che l'appoggiano (non il solo Poggiali, come vorrebbe l'Andreoli, che pur non seguendola la chiama variante pregevole), oltre i succitati e quelli che si troveranno nel Moore, *Crit.*, 380 che pur troppo non ho l'agio di consultare, conto, secondo il Parenti, il ms. riputato primo de l'Estense, e secondo il Bianchi (ediz. del '68) anche alcuni de l'Ambrosiana veduti dal Monti (ma non dice dove).

Quale saggio di un più ampio spoglio di varianti (che però onde acquisti valore scientifico dovrebbe essere eseguito sistematicamente, come per tutto il Poema trovasi oramai nelle buone mani del valentissimo Vandelli), trovo che secondo lo Scarabelli del 71, il cod. da lui adottato ha *disposando*, 3 degli altri inediti da lui esaminati *disponsando* e 6 *disposata* ch'egli dice anche del Filipp. e del Bartol., come *disponsata* del Rimin., del 1 Laurenz. e di 1 Parmig., e come *disposato* del Corton., del Pogg., dell'Anon. Fanf., e di un altro Parm. (egli aggiunge anche la edizione Deromanis, ma in quella del '20 leggo *disposando* senz'altro accenno). Trovo pure che dello spoglio di 63 codici del Barlow « 41 gli diedero *disposando*, 32 *disposata*, con varianti di 8 *disponsata*, 6 *disposato* e 2 *disponsando* ». E qui veramente o la gramatica o l'aritmetica fan cecca; a meno che non dovesse leggersi 73, e desiderarsi soltanto una esposizione più chiara.

Ma ad ogni modo di tutte queste varianti a me viene una gran voglia, lieto anche in ciò di trovarmi d'accordo col Barbi nel 1° *Bull. dant.*, di fare una giustizia sommaria: e nessun mi leva dal capo che da un *disposado* letto e interpretato a sproposito possa facilmente essere scaturito un *disposato*, e da questo poi, per via di qualche copista che per disgrazia puzzasse un po' di grammatica, un *disposata*, che, appunto per essere più in grammatica, piacque giustamente al Parenti più del *disposato*.

E quante le divergenze nella forma, altrettante e più le disparità nella sostanza!

Intesero i più che prima di essere disposta con la gemma dei Pannocchieschi la Pia fosse stata inanellata da un altro, che val quanto dire ch'essa fosse già vedova. Lasciamo stare una opposizione che vi fece il Filomusi: « perché riferendosi alle prime nozze avrebbe Dante usato il verbo *inanellare*, e rifetendosi alle seconde *disposare*? » giacché potrebbe benissimo risponderci: O bella! per amore di varietà, e per quella libertà che si vuol lasciare a tutti i poeti. E poi, che sarebbe forse suonato bene, *disposata pria, disposata m'avea*?

« Ma tale interpretazione » germanicamente scrive lo Scartazzini, « sta e cade con la identificazione di Pia de' Tolomei con la Pia Guastelloni ». Non è troppo chiaro, ma volle dire che starebbe se si potesse provare che la Pia di Dante è la Pia nata Guastelloni e vedova di un Tolomei, come voleva il Repetti, ma non può più stare sapendosi che questa era ancor viva nel '318. Potrebbe però stare se si trovasse un'altra Pia vedova che si fosse rimaritata con uno che poi la uccise. Ma o di riffe o di raffe l'essenziale si è che la introduzione di una tale cireostanza del proprio stato vedovile in bocca alla stessa protagonista non può che apparire affatto oziosa, e che nulla abbia che fare col concetto principale, sul quale, come già avvertii, vuole il Poeta che la mente e il cuore dell'uditore con ogni forza si arrestino. O nubile o vedova che fosse, l'idea che Dante vuol ribadire ai lettori è questa: mi uccise quello stesso che prima mi aveva inanellata; e a ciò è il *disposando* e non il *disposato* che serve mirabilmente.

Una nuova interpretazione propose lo Scartazzini, non nella edizione Lipsiense, ma nella minore del '96, e prendendola forse da quanto avea prima avanzato il Poletto e che poi abbandonò, che cioè *disposare* valga dar promessa di matrimonio, e *inanellare*, celebrarlo. Egli, mettendo fra due virgole *pria disposata* in luogo di *inanellata pria* (ch'egli anzi, bistrattando un po' l'etimo e il suono scrive *inannelata*, ove i più, obbedendo alla maggior chiarezza e grammaticalità, se non all'armonia, *innanellata*), spiegava « che mi avea dato

l'anello nuziale celebrando il matrimonio secondo il rito della Chiesa, dopo avermi prima disposta, cioè datami promessa di matrimonio... interpretazione confortata dalla lezione *disposando*. Ma quanto quest'ultima (nella sua semplice spiegazione, s'intende, non nella troppo artificiosa « dichiarando di consentire al matrimonio » del Casini, che non meno artificialmente spiega l'*inanellata* « con tutte le formalità usate nelle cerimonie nuziali »), quanto dunque la lezione *disposando* vedemmo essere calda e poetica, appunto per quell'insistere su di un'unica idea, altrettanto la sua appare, anche più delle precedenti, scolorita ed insipida. Che importanza infatti può mai avere, perché la Pia senta il bisogno di farne il racconto insieme con la sua tragedia, che Nello l'abbia sposata proprio dopo esserlesi prima fidanzato; tanto più se in allora, fra personaggi cospicui, il fidanzamento, e dicansi sponsali, erano una cerimonia consueta, che faceasi persino tra minorenni ed infanti, tenendo quasi il luogo di quel che ora è il contratto ovvero il matrimonio civile? E perché dedurne poi come conseguenza che la Pia « fu legittima moglie del suo uccisore »? O che forse non lo sarebbe stata ugualmente anche se al matrimonio religioso non fosse preceduto il fidanzamento civile?

Questa faccenda del fidanzamento fu pur sostenuta nelle sue *Istituzioni giuridiche* ecc. da l'Arias, senza però bisogno di cambiare interpunzione, intendendo, non so su qual base di fatto, *inanellata pria* per già fidanzata (non vedova) di un altro. Resta poi a vedere se lo scambio degli anelli si facesse in una sola cerimonia, e precisamente nel fidanzamento, anzi che nelle vere nozze.

*
* *

Ma non pago evidentemente di alcuna di queste sposizioni (dimenticavo un'ultima del Poletto cui già per incidenza accennai: salsi colui il quale, facendosi marito, mi aveva avuto per prima moglie: ed era invece la seconda!), il Filomusi che accetta il *disposata* ne propose una nuovissima, prendendo, con

esempio unico, *inanellata* per non ancora anellata, non isposata per lo innanzi, ancora nubile, *innupta*. E la ragione di dir cosa tanto comune a donna che si marita? La ragione sarebbe nel contrapposto con Nello che disfattosi della Pia sposò poi una, già vedova di due mariti e il cui matrimonio (con un terzo dovette poi essere annullato (dice in nota, forse per error di stampa *dopo di che fu sposata da Nello* invece di *dopo 'che*); ed egli trova in tutto ciò « una certa ben velata compiacenza di poter affermare la propria superiorità morale a petto della Aldobrandeschi », e adduce a conferma anche le sottigliezze del Tommaseo che abbiamo riportate più sopra, oltre all'osservazione che il matrimonio della vedova la Chiesa non lo benediceva.

Lasciamo stare che non sappiamo chi abbia assicurato il Filomusi che la Pia non era proprio vedova. Ma vi è forse un lettore che, pur conoscendolo, le trovi da sé queste allusioni nella semplice dicitura, se lo sa colui che mi avea sposata ancor nubile? Egli troverà invece che non c'era davvero bisogno nemmeno qui che venisse proprio lei, la Pia, a dirci, narrando la sua tragedia, che quando andò a nozze era ancora nubile. E se anche fosse stata vedova, la tragedia sarebbe perciò meno terribile? O che forse non aveva anch'essa sposato un vedovo? E per questo? Ammetto col Filomusi che nessuna importanza potea avere che quando si maritò fosse fidanzata o vedova d'un altro o già fidanzata al suo sposo; ma egli dovrà anche ammettere che ben poca ne ha pure ch'ella dicesse che quando sposò era zitella, sol perché la Margherita che la soppiantò non lo era più da un bel pezzo.

Certo, o leggasi *disposata* o *disposando*, l'esser la Pia, quando andò a nozze, vergine, come Ermengarda, consuona meglio con quell'amplificazione dell'*inanellata*... con la sua gemma; ma è una cosa che val mille volte meglio sottintenderla che enunciarla; tanto più che, in conclusione, se anche fosse stata vedova, l'amplificazione per sé nulla avrebbe pure avuto d'improprio.

Con tutto ciò egli si mostra tanto infer-

vorato della sua idea, da stupirsi quasi che gli Accademici siansi serviti dell'*inanellata* di Dante come es. di *inanellare* transitivo. O che gli Accademici eran forse obbligati a dare a l'*inanellata* non il senso che gli vedevan loro, ma quello che gli avrebbe dato lui qualche secolo dopo? Il qual senso del resto io sarei anche di sposto ad ammetterlo sol che trovassi in qualche scritto italiano *anellare* per *sposare*. Perché a ciò non basta certo ch'egli adduca l'*anulando* latino trovato in una scrittura di Lapo Gianni e che dovrebbe rendersi con *anellando*. O perché no con *inanellando*, dal momento ch'egli stesso ammette che da un *inanellato* detto di capelli potesse risalirsi a un *inanellare* transitivo? E l'*inanellare* alcuno non sarebbe poi più strano dei consimili verbi, che, lasciando i mille riflessivi, Dante usa pure spessissimo al transitivo, *incelare*, *imparadisare*, *irretire* e somiglianti.

Ma vediamo ora le ragioni per cui il Filomusi rifiuta il *disposando*, con la relativa semplice traduzione, *sposandomi*; la quale del resto, a l'infuori della sottigliezza, o, com'egli la chiama, precisa formula del Casini, non è soltanto del Del Lungo, ma di tutti, si può dire, i comentatori che lessero a quel modo.

E rispondiamo prima ad una sua interrogazione: « La stessa postura dell' *inanellata pria* nel periodo non indica che queste due parole hanno assai più importanza che non avrebbero se davvero formassero una locuzione unica con *disposando*? » Che cosa vuol dire il preconcetto! Oltreché questa postura favorisce in ugual modo anche le versioni della vedova o della fidanzata, ma poniamo il caso che Dante avesse proprio voluto la locuzione unica; o come avrebbe dovuto dire per dire quello che volea dire? Dovea dir forse *disposando pria Anellata m'avea con la sua gemma*?

Egli trova poi che se Dante, collo scrivere *disposando*, avesse voluto legare *inanellare* con *gemma* avrebbe detto *ingemmata con la sua gemma* o *inanellata col suo anello*. E sta infatti che Dante predilige siffatte costruzioni, delle quali i lettori mi suggeriscono certo molteplici esempi. Ma il Filomusi mi dà anche in mano la prova del contrario, quando adduce a

sostegno i *lapilli ond'io vidi ingemmato il sesto lume*: o perché Dante non disse le *gemme ond'io vidi ingemmato*, o i *lapilli ond'io vidi inlapillato*?

Continuando; poiché « *inanellare* con la propria gemma e *disposare* sono tutt'uno » egli vede in quel: mi aveva *inanellata* *sposandomi* (o per *sposarmi*, com'egli suggerirebbe, come se per *sposarmi* o *sposandomi* non fosse poi zuppa e pan molle), egli vede in quella che a me parve sempre una così mirabile ipotiposi una inutile e quasi non dissi miserabile tautologia, come se potesse *inanellarsi* altrimenti che *sposando*. — Oh, giacché siamo alle sofisticherie, non si potrebbe *inanellare* alcuno anche scherzando, vezzeggiando, o che so io? Ma fosse anche una ripetizione, non è essa affatto naturale nel discorso, e non vi si scorge subito l'allusione alla completa congiunzione dei due sposi che nel rito dell'*anelamento* è adombrata? Certo non è, come dissi, accettabile la freddissima specificazione del Casini, più che non lo siano gli accenni al vedovato o al fidanzamento; ma in quel dire, *sposandomi* mi avea congiunto a sé con l'anello, chi non vi sente implicita, palpitante l'allusione a quello che fece dappoi, chi non sente il potentissimo contrasto, prima mi congiunse a sé con l'anello *sposandomi*, e poi mi disgiunse col tradimento uccidendomi? Sicuro che anche quest'ultimo concetto non è che sottinteso, come sottinteso è il suo delle terze nozze di Margherita con Nello; ma a differenza di questo, chi non lo vede balzar fuori vivo da tutto l'insieme, e chi non lo trova anche grammaticalmente così connesso col *disfecemi Maremma* a cui fa séguito, quasi dicesse, *pria* che Maremma sfacessemi? Del resto, né Dante né la Pia, conoscendo il fatto, avean duopo di più apertamente spiegare quel *pria* unito a quel *salsi*; e la reticenza alle orecchie del marito assassino dovea tornar più terribile quasi che il *Caina attende* di Francesca (di Paolo anzi, stando a quel mio articolo in principio accennato, la cui versione vidi poi con piacere accolta in parte anche dal Benassuti).

Si troverà forse che a quel *pria* noi attac-

chiamo troppo; ma sia di compenso con quelli che lo trascurano affatto, come il Casini; cui troppo pedantesamente per altro lo Scartazzini tacciava di arbitrio quello che non era che semplice dimenticanza, così facile a succedere in qualunque commento, ove un comentatore trova inutile spiegare quello ch'egli crede che tutti spieghin da sé, mentre a un lettore può invece sembrare bisognevole di spiegazione. Ed è ciò che mi fa ancora persistere in una mia vecchia opinione, che la miglior forma di commento sia sempre la parafrasi, ove la necessità di tradurre ogni parola rende ogni omissione ed ogni dimenticanza impossibile.

Il Filomusi finalmente spiega anche la moltitudine dei codici che leggon *disposando* da ciò che un qualche copista, ignorando che *anellare* poteva in italiano, come nel latino barbaro *anulare*, tradursi, disporre, e sapendo che la Pia non era vedova, quando trovò scritto *disposato* (o piuttosto *disposata*, come avrebbe scritto Dante che ugualmente scrisse *paura tolta m'avea; E quei ch'hanno a giustizia lor disiro detti n'avea beati; orgoglio e dismisura han generata; il caldo ha rose le temperanze de' vapori spessi*; e simili) si sia presa la briga di cambiare di sua testa un *ta* in un *ndo* che ci ha veramente poco che fare. Ma troppi e troppo saputi devono anche essere stati i copisti a fare di codeste logiche: le quali del resto mi paiono assai meno naturali e spontanee di quella semplicissima che varrebbe a spiegare il trapasso da un *disposādo* a un *disposato*.

E dinanzi poi a una tal serqua d'interpretazioni partorite da quest'unica variante, chi non preferirà qui pure quel ritorno a l'antico ed al semplice che vien rappresentato da una lezione come il *disposando*, la quale non ammette che un'interpretazione sola e ha inoltre per sé, insieme col senso soddisfacente che ne scaturisce, la gran maggioranza sì dei manoscritti che delle edizioni e dei comentatori?

*
* *

Non presumo davvero con queste mie chiacchiere di aver recato il più piccolo sassolino alla costruzione di un qualsiasi edificio

critico; a ciò troppo mi mancano oramai e attitudine e lena: mi contenterò solo di aver presentato il frutto di alcuni miei studii su un problema, per il quale, ov'altri faccia altrettanto, poco dovrebbe mancare pel completamento dei dati preparatorii ad una definitiva soluzione.

Roma, 1914.

FERDINANDO RONCHETTI.

II.

Proposta d'interpretazione di due passi della "Divina Commedia,"

[*Inf.*, II, 41 sgg.; *Par.*, IX, 40].

La letteratura dantesca s'è tanto arricchita negli ultimi anni per opera dei cultori di questi studi, che chiunque tenti di esporre qualche idea sul divino Poema, tolti quei pochissimi che meritamente impongono col nome, deve temere di riuscir poco gradito agli ammiratori del Poeta, che lo vedono talvolta così poco ben trattato.

Simile accoglienza è naturale ch'io tema venga fatta anche alle mie parole, e per rassicurare in qualche modo il lettore dichiaro che si tratta semplicemente di ridurre la spiegazione dei due punti, dirò così, ai minimi termini, e di ottenere, sia l'evidenza, sia la maggior probabilità. Se il tentativo non riuscisse affatto, l'indulgente lettore spero che mi accorderà, condannandomi, le attenuanti.

Il primo punto è:

Perché, pensando, consumai l'impresa,
che fu nel cominciar cotanto tosta.

Inf., II, 41 sgg.

L'interpretazione comune dà al verbo *consumare* il senso ordinario del lat. *consumere*: *annientare, distruggere*, e nel caso presente di *abbandonare*, sicché il senso sarebbe: *per la qual cosa io abbandonai l'impresa*, ecc. Ora, per assegnare al verbo e quindi alla frase, di cui esso è la parte essenziale, il valore giusto, è naturale che convenga considerare la relazione in cui il passo si trova col pensiero generale che il Poeta vuole esprimere, dando alle parole

il significato spontaneo, e cercando, fin dove è possibile, cioè finché non lo impediscano la parola e lo spirito, di attribuire all'autore concetti e immagini degni di lui.

Ora dunque esaminiamo il passo. Dante, accettata la proposta di Virgilio che gli s'era offerto a guida per visitare la città dolente e il regno dove l'umano spirito si purga (*Inf.*, I, 113-120), appena quello s'è mosso, senz'altro gli tiene dietro. Ma subito è preso da un senso di sconforto, e dopo avere espressi i suoi dubbi al Maestro, dichiarando *di temere che la venuta non sia folle, per nuovi pensier cangia proposta, in modo che dal cominciar tutto si tollesse*, cioè abbandona l'impresa così prontamente cominciata.

Questo stato d'animo il Poeta lo esprime con una immagine morale, accennando al caso che una volta o l'altra a ognuno è intervenuto, e che quindi ognuno è in grado di conoscere (vv. 37-39), come anche prima (*I*, 55 sgg.) aveva fatto: « E quale è quei che volentieri acquista », ecc.

Egli dunque dichiara esplicitamente d'aver rinunciato all'impresa. E i versi seguenti su quest'argomento che cosa potranno dire? Ritenedo la interpretazione comune suaccennata si attribuisce al Poeta una infelicissima ripetizione, a non dir peggio, mentre ci sarebbe da attendere la spiegazione di quella rinuncia.

E questo appunto contengono i versi 41 e sgg., se al verbo *consumai* si dà il valore del lat. *consummare*, io *compìi*; così il procedimento spontaneo del pensiero contenuto in quei due versi e nei prossimi antecedenti è il seguente: *io rinunciai al mio proposito di seguire Virgilio nel viaggio attraverso i regni dei morti, perché in séguito a maturo esame (« pensando ») riconobbi impossibile l'impresa (« consumai » prop. la corsi fino al termine) che a prima giunta avevo approvata così sollecitamente.*

L'interpretazione corrente accettata dalla Crusca e da riputati illustratori, fu causata dal considerare il *consumai* nel senso del lat. *consumere*, mentre qui chiaramente ha il valore del lat. *consummare*.

La forma italiana *consumare* ha questo senso in molti luoghi; basti ricordare p. e. il passo dei « Promessi Sposi »: *don Ferrante passava per un peripaletico consumato*; e le frasi *consumare un delitto, il matrimonio. Consummare* nel senso di *compire, eseguire, condurre a termine* è frequente nel latino, specie del tempo imperiale: *milites consummati*, che hanno terminato il servizio; *non cogitato modo, sed etiam consummato parricidio*.

E Dante, scrivendo *consumai l'impresa*, poteva non ricordare il *consummatum est*?

Fa poi meraviglia che commentatori moderni e autorevoli insistano a dichiarare il passo in modo assurdo, dopo che il Tommaseo, interprete acutissimo, intese quel verbo nel senso che lì può esclusivamente avere, cioè di compire (« Precorsi col pensiero le difficoltà dell'impresa »). Per suggerire l'interpretazione spontanea e giusta non ci sarebbe che da sostituire al *consumai* tradizionale il *consummai*, forma che forse qualche codice presenta e che il Fanfani crede sola giusta per questo senso.

In ogni modo la grafia non dovrebbe incontrare difficoltà, tanto più trattandosi di Dante che scrisse *Cammilla*, e sia pure per la rima, *fummo* per *fumo*, e si permise tante licenze linguistiche.

La novella interpretazione poi contribuirebbe a diminuire al sommo Poeta il rimprovero di essere enigmatico, difficile, ecc.; ché se egli in molti punti, e per la natura delle cose e per il carattere suo particolare così ci apparisce, non c'è ragione di ritenerlo tale, dove lo studio un po' accurato è sufficiente per mostrarlo facile e piano.

*
**

Il secondo punto che mi sembra interpretato poco felicemente, è

questo centesim'anno ancor s'incinqua

Par., IX, 40.

Nei versi 37-40

Di questa luculenta e cara gioia
del nostro cielo, che più mi è propinqua,
grande fama rimase; e, pria che muoia,
questo centesim'anno ancor s'incinqua.

Cunizza dice che la fama di Folchetto di Marsiglia, già grande, avrebbe durato ancor per lunghissimo tempo, sarebbe stata pressoché eterna.

Questo è il pensiero spontaneo dei versi, che così sono interpretati dai commentatori; ma il modo in cui si spiega la frase *Questo centesimo anno ancor s'incinqua*, non sodisfa il lettore, che attende questo giudizio di Cunizza espresso in forma più poetica e naturale.

AmMESSO dunque che Cunizza intendesse di assegnare alla fama di Folchetto addirittura l'immortalità, o quasi — non avrebbe avuto ragione di essere avara, concedendo solo poco più di cinque secoli! —, i commentatori spiegano che col verso 40 citato Dante ha voluto esprimere una quantità — lunghezza di tempo — indefinita e grandissima mediante una forma finita. E sta bene. Ma è credibile che il Poeta abbia voluto adoperare quell'indicazione, così limitata e così facilmente calcolabile, per accennare un termine lontanissimo, oltre la nostra concezione del tempo?

Non sembra. Il determinato riuscirà a destare nella nostra mente questo vago concetto dell'infinito, quando esso stesso ci metta sulla via, quando somigli alla cosa da designare per una certa difficoltà di determinazione.

Così Orazio — per accennare un esempio alla mano —, nel carme dell'immortalità, dicendo:

Exegi monumentum aere perennius

prese a confronto una cosa materiale di vita limitata (« *mortalia facta peribunt* ». *Ep.*, II, 3, 68), sí, ma di cui nel modo comune di pensare non si vede facilmente la fine.

Eguale Dante, dicendo:

Più che il doppiar degli scacchi s'immilla

Par. 28. 93.

vuol dimostrare il numero infinito con una cifra determinabile mediante il calcolo, ma che a prima giunta dà l'idea dell'innumerabile.

Nel paragone discusso invece, seguendo la spiegazione dei commentatori, avviene che questa quantità indeterminata e grandissima si voglia indicare per approssimazione con

un'espressione troppo limitata, cosa tutt'altro che poetica e dantesca.

Ma la dicitura del Poema si presta, senza violare o forzare la lingua, ad una significazione conveniente.

Anzitutto domando: *centesim'anno* deve significare solamente l'ultimo di cento anni, oppure anche l'ultimo di cento moltiplicato?

Io credo che nel *linguaggio dantesco* possa significare e quello e questo.

Si noti inoltre che Dante dice *questo centesim'anno*; non era dunque naturale ch'egli intendesse l'ultimo anno di un secolo qualunque, ma di quello che compiva il tredicesimo secolo, di modo che in francese avrebbe detto *ce treize-centième an*. La frase dunque: *questo centesim'anno ancor s'incinqua* non deve significare il quintuplicarsi di cento anni, ma di milletrecento, con che si ottiene l'espressione poetica adattata a significare uno spazio indeterminato e lunghissimo, come Dante appunto voleva.

*
**

Se fossi riuscito a dimostrare preferibile alla fin qui usata la nuova interpretazione dei due luoghi, avrò contribuito, benché in minima parte, all'intelligenza del Poema: e questo sarebbe per me il più ambito compenso.

DANIELE FRANCO.

III.

Sopra un verso del Canto V dell' « Inferno », di Dante.

Il bellissimo episodio della Francesca da Rimini nel V canto dell' « Inferno » dantesco è stato discusso, sviscerato in ogni sua parte; sí che ben poco si potrebbe aggiungere a quel che intorno vi hanno scritto commentatori e critici. Io voglio solo fermare l'attenzione degli studiosi sopra l'interpretazione d'un verso di esso: interpretazione che, a mio modo di vedere, chiarirebbe molte cose che finora sembrano alquanto oscure, e poco esatte.

Premetto che quando un'interpretazione non

contraddice al concetto del Canto, non offende il procedimento logico del viaggio, non s'opone al pensiero del divino poeta, quell'interpretazione può prendersi in esame e... potrebbe essere la vera.

Inoltre l'Inferno è il regno della giustizia punitrice di Dio. In esso non v'è luogo a considerazioni umane, a scuse, a pretesti. La colpa è nel suo vero essere la pena nella sua piena applicazione. E Dante, facendosi giudice di rettitudine, non può contraddire per nessuna considerazione estetica, o ragione d'arte, al pensiero di Dio e neppure andar contro il concetto della Chiesa cattolica.

Infine, scrivendo di Francesca, non poteva esser guidato da sentimento d'amicizia o di riconoscenza per la casa dei Da Polenta. Se dobbiamo credere al vero o al falso Boccaccio, i primi sette Canti furono scritti da Dante in Firenze avanti l'esilio, o, secondo i critici più autorevoli, poco dopo la discesa d'Enrico VII di Lussemburgo. Quando quindi scriveva il V canto, nessun legame egli aveva colla famiglia di Guido; pare anzi non le fosse molto benevolo, perché non favorevole all'impresa dell'Imperatore. Dante non fu a Ravenna se non dopo il 1315, e Guido, padre della Francesca era già morto da alcuni anni; chi ospitò il Poeta era nipote di lui.

Ciò premesso, Dante, collocando Paolo e Francesca nel cerchio dei lussuriosi, li fa giudicati da Dio e li giudica lui stesso colpevoli d'adulterio e d'incesto; il suo giudizio non può modificarsi per nessuna ragione. E fan sorridere certe considerazioni di Fedele Romani, nel suo *Ombre e Corpi*, pubblicato nella *Collezione di opuscoli danteschi* del Passerini (Città di Castello, 1901), il quale vede in questo episodio la glorificazione dell'eterna legge di natura, e una vittoria della legge umana e divina.

Però i versi:

Amor che a cor gentil ratto s'apprende
prese costui della bella persona,

son da considerarsi come d'un amor basso, amor di senso, come sembra spiegare l'obbietto dell'amore di Paolo che è *la bella persona* (la persona di Francesca, non di Paolo, come opine-

rebbe Corrado Ricci nella sua esposizione del mirabile Canto). ¹ L'amor, che, già sensuale nella scuola Provenzale, tale in gran parte era pervenuto in eredità alla scuola del dolce stil nuovo. La bella persona, idolatrata da Paolo, le fu tolta sia dal ferro di Gianciotto, sia forse dall'amor disordinato di Paolo. E il modo ancor l'offende, sia per la perdita dell'onestà, causa della dannazione, sia per la perdita della riputazione, perché ancor si parla di lei con infamia nel mondo. Quelli che spiegano: *il modo ancor m'offende* col sostenere che significhi l'uccisione patita, devono o lottare con quell'*ancor*, o anticipare il pensiero che vien dopo

come vedi ancor non m'abbandona.

I primi commentatori più vicini alla tradizione del fatto interpretano nel senso da me esposto; anzi nel Laneo, in luogo della parola *modo*, leggiamo *mondo*, che toglie quasi ogni dubbio. Il Buti vuole che il modo che offende, sia la misura dell'amore, amor disordinato. Egli però, nell'interpretare quell'*ancor*, aggiunge: *perché* Francesca ne perdette nel mondo la vita spirituale, e poi l'eterna, perché dannata.

Ora, posto che l'amore di Paolo per Francesca fosse un amore disordinato, libidinoso, riesce, a mio avviso, chiara logica l'interpretazione del verso:

Amor che a nullo amato amar perdona.

Errano coloro che, senza molto riflettere, o seguendo troppo ciecamente l'interpretazione di altri commentatori, spiegano col dire che qui Dante afferma la necessità per la persona amata di riamare chi l'ama. Per Dante qui sarebbe un principio assoluto, un articolo di

¹ Ingegnosa è la chiosa del Ricci alla terzina:

Amor che a cor gentil ratto s'apprende,

ma non pare sia la vera. Egli fa dire a Francesca: — Amor che a cor gentile subito s'apprende, prese costui (Paolo) dalla bella persona, che con inganno mi fu tolta, perché invece di Paolo ebbi Gianciotto; e quest'inganno fu la conseguenza di tutto — il modo ancor m'offende. La bella persona sarebbe un'apposizione di costui, Paolo, non l'obbietto del verbo prese. Ma se è ingegnosa e nuova, la chiosa del Ricci non è molto felice e dà luogo a molti inconvenienti.

legge, d'una legge universale, alla quale nessuno può sottrarsi. Ma questo concetto non è esatto, non è molte volte vero. Abbiamo ogni giorno esempi d'amori non corrisposti; anzi talvolta il più ardente amore trova la più viva repulsione. Eppure questa interpretazione, sebbene con ritrosia, sebbene contraddetta dal fatto, è accettata universalmente dai commentatori. Ma ove si ammettesse questa legge, la colpa sarebbe di molto diminuita e quasi tolta. Sarebbe anche una legge offensiva alla sapienza e giustizia di Dio, il quale porrebbe in noi il sentimento dell'amore, farebbe legge l'amare chi ci ama e poi condannerebbe chi s'attiene a questo dettato.

Come mai Dante porrebbe questi sciagurati tra i dannati, se un'inesorabile legge li obbligasse ad amare?

Non commettiamo tale errore. Si dovrebbe allora dire che la colpa de' due amanti non sarebbe per malo obbietto; ma per troppa intensità dell'amore, come significherebbero le parole:

mi prese del costui piacer sì forte.

No, no, quel verso:

Amor che a nullo amato amar perdona

non può soffrire tale interpretazione. Non che attenuare, o scusare la colpa di Francesca, ne è la confessione chiara e propria di una coscienza sincera a retta.

Quel verso significa:

Amor che non permette — e qui il senso della parola perdona è nella sua genuina significazione — a chi è amato, cioè a chi è vincolato già da amore, d'amare altre persone. Essi non potevano amarsi, perché ambedue già uniti con vincolo sacro, indissolubile, ad altre persone, anzi già con figliuolanza pure contro ogni legge umana e divina si sono amati, sono dunque colpevoli e giustamente il castigo li colpisce.

Dove sarebbe il peccato se non si accennasse che non potevano amarsi?

« L'unica colpa di Paolo era stata — dice il Romani — d'avere il cuor gentile, e...

...non merta rossor colpa sì bella.

Un cuore gentile non può non soggiacere ad amore ».

Secondo il Romani non si sa perché Francesca e Paolo siano all'Inferno: la dottrina cattolica è da lui apertamente oppugnata. Ma questo non era l'intendimento di Dante.

Tutti questi argomenti umani, di puro sentimentalismo, che noi troviamo nei commentatori e nei critici moderni, appaiono ben misera cosa ed affatto estranei al vero fatto che Dante espone.

Dante alla confessione della colpa di Francesca versa un pianto tristo e pio; è pio il suo pianto perché commiserà; ma è tristo perché sembra contrario alla disposizione divina e nell'Inferno ogni pietà conviene che sia morta. E se Dante non avesse avuta chiara la confessione della colpevolezza di Francesca, come si spiegherebbe la sua domanda per conoscere il procedimento della passione sino alla colpa, alla quale discesero per gradi dolci, ma fatalmente illeciti?

*...al tempo de' dolci sospiri
a che e come concedette Amore,
che conosceste i dubbiosi desiri?*

Se si accettasse l'interpretazione dell'amore obbligatoriamente ricambiato, sarebbe stata una non certo lodevole curiosità la sua, salvo che si voglia ammettere quello che dice il Tommaseo, cioè che Dante fece quella domanda perché anch'egli invischiato nel vizio della lussuria.

Ma se nel verso:

Amor che a nullo amato amar perdona

noi consideriamo il principio immutabile, la legge che vieta d'amare altre persone a chi è vincolato d'amore; se vi vediamo perciò la confessione della colpa, noi possiamo comprendere il movente della domanda che fa Dante a Francesca, collegandola colla natura e colla ragione del viaggio del Poeta.

Il viaggio è voluto da Dio ad istruzione e correzione non del solo Dante, ma dell'umanità tutta, la quale deve esser ritratta dalla via del male appunto colla considerazione delle pene riservate a' malvagi e colla rappresentazione del degradamento del vizio. Dante dalla risposta di Francesca trae l'insegnamento morale contro l'amor colpevole e contro i libri galeotti.

È la stessa ragione per la quale si sospende quasi la pena e il vento si tace pe' due peccatori. È facile l'andare di Dante. E se egli non approvasse il giudizio di Dio, senza attenuanti, pe' due amanti, e il castigo crudele della bufera che li mena così abbracciati in sua rapina per pena, non per conforto, come potrebbe sentire così fortemente la pietà pia e trista sino a cadere come corpo morto cade? Non facciamo logomachie inutili e considerazioni d'ordine estetico là dove regna la giustizia di Dio, che Dante vuol glorificare non certo colle regole

dell'arte, ma rappresentandola in tutte le sue parti per sua ed altrui esperienza.

Altri potrà meglio di me indugiarsi su questo Canto immortale; io intanto penso che il verso:

Amor che a nullo amato amar perdona
debba essere spiegato: Chi è vincolato d'amore non può diversamente amare. E allora vien logica la gravità della colpa e la giusta corrispondenza della pena.

GIOVANNI FERRERIO.



Purgatorio, XVI.



ANEDDOTI DANTESCHI

I.

I “ Visacci „ e una satira d'intonazione dantesca.

Nel 1600 passò per Borgo degli Albizzi il più buffo e linguacciuto uomo della scapiagliatura fiorentina, Curzio da Marignolle, circondato forse dalla turba sghignazzante dei suoi amiconi Sermollino, Stivalone, Buricchi, Rondinino, Anton Buffone, reduci probabilmente dalla nota osteria del Buco dove serviva Finocchino,¹ e alzati gli occhi sul palazzo dei Valori vide *una novità* che lo fece ridere a crepapelle e gli dette la stura alla bizzarra onda poetica, tutta sprizzi ben salati e ben pepati.² Ma... quale era questa strana novità? Ecco. Baccio Valori quasi settantenne, erá nato a Firenze nel 1535, senatore del Gran Duca Francesco I, commissario di Pistoia e di Pisa, consigliere segreto del Gran Duca Ferdinando I, luogotenente nell'Accademia del Disegno, custode della Libreria medicea in S. Lorenzo, volendo abbellire la sua casa paterna aveva fatto scolpire e porre nella facciata del suo palazzo di Borgo degli Albizzi i ritratti marmorei di quindici illustri fiorentini. Erano disposti in guisa di *Termini* con sotto un breve motto che esprimeva le qua-

lità di ciascuno¹ e dovevan significare l'omaggio che il dotto Valori, ormai presso al tramonto della sua lunga vita,² sentiva di dover render a coloro che avevano fatto grande la sua città natale, Firenze.

Ottima idea, ottimo pensiero, dirà ognuno, se pensa, che in quello stravagante Seicento solo i mediocrissimi contemporanei potevano vedersi effigiati in bronzi ed in marmi: e ai grandi, ai veri grandi del passato, non restava che l'oblio e la sconoscenza. Così non la pensava però Curzio da Marignolle, e tratto da quelle figure smozzate ne' *Termini* cominciò a ridere poetando una satira a sonetto caudato che comincia per l'appunto *Quindici molto egregi cittadini*. In essa dice che que' poveri diavoli non avevano fatto nulla per esser così maltrattati e messi a scherno del pubblico e delle intemperie, così senza mani, senza braccia, senza piedi e conchiude:

Io tutti i santi invoco
che si degnin per me Gesù pregare
che non sia fatto un giorno anch'io impalare;
et in particolare
che mi guardi e mi scampi da quell'uno
che sgamba, smana, sbraccia e spieda ognuno.³

I *quindici egregi cittadini*, che tuttora si possono vedere sulla casa Valori in Borgo degli

¹ Cod. magliab. II, I, 448 (R. Bibl. naz. di Firenze). Sono foglietti volanti raccolti da C. Arlia.

² Cod. maruc. A. 117 in un *Mortuario de' senatori fiorentini*. Baccio di Filippo Valori morì nel 1606. [R. Bib. Marucelliana di Firenze].

³ *Rime*, ed. c. pag. 56.

¹ C. ARLIA. *Rime varie di C. da Marignolle*. Bologna, 1885, pag. 68.

² Serie Baldovinetti, cod. 102, filza I, pag. 194 a (R. Bib. naz. di Firenze).

Albizzi, erano disposti in tre ordini; nell'ordine basso: l'Accursio, il Torrigiani, il Ficino, l'Acciaiuoli, il Vettori; nell'ordine di mezzo: il Vespucci, l'Alberti, il Guicciardini, l'Adriani, il Borghini; nell'ordine superiore: Dante, Petrarca, il Boccaccio, il Della Casa, l'Alamanni.¹ Questi termini furono generalmente lodati, e quando si scoprirono per la prima volta e anche dopo. Giulio Libri infatti, contemporaneo del Valori, scrive vari sonetti in cui encomia il Valori per aver

Di suo nobile albergo ... 'n fronte accolto
in bianchi e neri marmi de' più illustri
scrittor.... le sembianze e forme,

così che ogni peregrino le può vedere e può ammirare quel pantheon fiorentino.² S. Salvini poi più tardi, tessendo l'elogio di Baccio Valori, varie volte consolo nell'Accademia fiorentina, loda l'idea del Valori di aver posto quei termini non per vanità o per lusso, ma per pubblica magnificenza.³ Perciò è naturale che la satira del Marignolle non rimanesse senza risposta, e prese la parola Pasquino, forse un Antonio Malegonnelle di cui nulla sappiamo, con un sonetto in cui taccia il Marignolle di bugiardo, di falso, di volubile e di maldicente, e il popolo fiorentino ne farà giustizia; ma eccone la chiusa che tocca il Marignolle sul vivo:

Onde, nemico a tutti
i vizi, lo buon popol grida e sclama:
quanti buoni per te perdon la fama!
Quella che tanto s'ama
e che da te cercando mai non vassi
se non fra centomila satanassi.
Oh, se questo bastassi,
buon per color che sentono il flagello
della tua lingua e del tuo mal cervello.
Ma mentre ch'io favello,
lascio da banda il resto del sonetto
ch'hai pubblicato et a Roma t'aspetto;
dove spero corretto
vederti tosto e del tuo error pentito
per cui da' buoni sei mostrato a dito.

¹ G. CINELLI. *Le bellezze di Firenze*. Firenze, 1677, pag. 361.

² Filza Rinuccini, 20. (R. Bib. naz. di Firenze).

³ *Fasti Consolari dell'Accademia fiorentina*. Firenze, 1717, pag. 177.

Qui già sei tanto udito,
come non veritiero a nessun grato,
e come cicalon sei reputato.⁴

Figuriamoci se quella linguaccia del Marignolle si chetò! Scrisse e mise in giro un dialogo poetico fra Pier Vettori e Marsilio Ficino, rappresentati fra quei termini, fingendo che i due dotti, mentre pensavano di vedersi in cielo circondati di gloriosa luce, si lamentino invece di esser stati maltrattati dai posteri e condannati a star lì senza braccia e mani alla pioggia e al vento, zimbello di tutti i passanti.⁵ Ora sì che si scatenano le ire! Giulio Libri, amico di casa Valori, torna a lodar più fortemente Baccio e i Visacci, scagliandosi contro i suoi detrattori invidiosi con un sonetto intitolato precisamente l'*Invidia*, che è diretto contro il Marignolle:

Pena che rodi senza posa il core
degli uman petti vili, e 'n volto pingi
strane larve di mostri e bieco il tinge
del doloroso tuo proprio pallore:

perch'altri abbia a te pare in parte onore
o pregio tal, fuori a che snodi e spingi
la ria lingua di serpe! e mille fingi
chimere per ombrar l'altrui splendore!

Torna al più scuro abisso, ancor ch'uscisti
già da gran lume, ma invidiosa al seggio
primo, d'orror cadendo ti copristi;

non fischiar nel Valor, ch'altri ed io veggio
(tal fur suoi primi) bramar glorie e acquisti
di fama a morti, a vivi; or sai far peggio!⁶

Siccome poi il figliuolo di Baccio Valori, Filippo, sentì il bisogno, per por fine a tante malignità, di spiegare il concetto paterno di adornar la casa avita « effigiandovi in marmo memoria locale di pochi, per eccitarla di molti Fiorentini letteratissimi, a confusione di saccenti che negano potere essere splendore di studi liberali, e nome di Gentiluomini in città, dove per li maggiori si facciano traffichi mercantili, come in Firenze », il Libri ri-

⁴ *Rime del Marignolle*, ed. c., pag. 57.

⁵ *Rime del Marignolle*, « Pensai vederti in cielo ».

⁶ Filza Rinuccini, 20. (R. Bib. Naz. di Firenze).

⁷ *Termini | di mezzo rilievo | E d'intera dottrina | Fra gl'archi | di casa Valori | In Firenze | Col Sommario della vita d'alcuni | Compendio dell'opere de gl'altri. E indizio di tutti | gl'aggiunti nel discorso dell'Eccellenza degli | Scrittori e Nobiltà degli Studi | Fio-*

prese la penna lodando anche il giovane Filippo Valori, che aveva difeso con coraggio l'idea paterna. La satira del Libri fu diffusa con la sottoscrizione generica: *La befana dei buoni e de' mali*, ed è dedicata al giovane Valori; da questa sappiamo anche chi furono i disegnatori, gli scultori e gli architetti, i quali posero sulla facciata que' *Termini*, dal popolino poi detti *Visacci* per la loro bruttezza:

Giovane di creanza e sangue chiaro
di lettere non men di bontà raro
chi i bei termini tuoi stermina e lacera
parto è d'invidia che sé stessa macera.
Ma gloria di virtù figlia più ogn'ora
ne' più saggi, gli avviva e gli avvalora:
Achille, Stazio, Fulvio, Orsino ed altri
storici illustri e antiquari scaltri
che stampar volti in termini di marmi
dove ancor quadre son lettere e carmi.
Disegno opra e giudizio or del Caccino;
Cioli, Lenzi scultori; e 'l Lupicino
ben situolli in pura pietra forte
che calce non ritien sopra consorte;
però chi disse forte
sgraffio per marmo era un rispiarmo bello
mostrò più ch'altro rispiarmar cervello,
per non parlar di quello
fantoccio a battezzarli del suo nome
ignorando il di lor nome e cognome;
ma come è vero, come
l'invido e lo ignorante ognun riprende
e parla più di quel che meno intende!¹

E come non bastassero tutte queste satire a botta e risposta, stampate o diffuse spesso alla macchia, ecco saltar fuori Giovanni Cervoni con un lungo dialogo poetico, che vorrebbe esser morale-satirico, a favor del Valori e de' *Visacci*, ed è invece una vera e propria melensaggine; ne riparleremo più sotto.

Giovanni Cervoni era nato a Colle di Val d'Elsa² sulla fine della prima metà del secolo XVI, e s'era addottorato in leggi. Per

rentini | In Firenze | Appresso Cristofano Marescotti MDCIII | con licenza de' Superiori (nella dedica al G. Principe di Toscana 10 settembre 1604).

¹ Cod. magliab. II, I, 448; cfr. anche la Filza Rinuccini, 20. (R. Bib. Naz. di Firenze).

² Cod. magliab. IX, 68, pag. 292 a. (R. Bib. Naz. di Firenze).

sua disgrazia poetava,¹ seguendo pedestremente il Petrarca nel concetto, nell'immagini, nelle frasi; basti per tutte le sue poesie il seguente sonetto sulla *Concezione*:

Vergine bella, che dal sommo sole
eternamente alla salute intento
acciò di terra e ciel fossi ornamento
fosti eletta da Dio figliola e madre;
et per calcar le dure infernal squadre
acciò il peccato fossi al tutto spento
conceita e preservata a salvamento
fosti da tutte macchie oscure ed adre;
indi del sommo eterno sol vestita,
coronata di stelle, il sommo sole
fosti che diede al mondo eterna vita.
Se punto ponno in te le pie parole
preghianti che ne doni eterna vita
per la salute di sua bella prole.²

Era studioso di filosofia aristotelica, anzi Gio. Battista Segni, dedicando al cardinal don Ferdinando de' Medici l'opera dell'*Anima* di Aristotile trattata da Bernardo Segni suo padre, dice che il Cervoni servì molti anni Bernardo Segni « e gli fu grande aiuto e strumento a condur con la penna tutte l'opere sue sopra tutto Aristotile in quel termine, in che oggi si trovano ». ³ Speriamo che in filosofia valesse più che non mostri in poesia. Ad ogni modo mi preme osservare, per capire la satira-dialogo che ci interessa, che il Cervoni non era nuovo a battaglie critiche e che era stato anche morso e bene.

In fatti nel 1597 Pier Filippo Assirelli pubblicò dei *Carmina* fra i quali troviamo un pungente epigramma contro Giovanni Cervoni, il quale aveva perduto del tempo a con-

¹ Un catalogo delle sue varie poesie, per chi se ne interessasse, è nel Cod. magliab. IX, 75, pag. 178 e sgg. (R. Bib. Naz. di Firenze).

² Cod. magliab. VII, 1184, pag. 239 b. Un altro sonetto del Cervoni a pag. 242 a comincia « Alma mia donna che col chiaro viso », e un terzo a pag. 246 a ruba addirittura il verso al Petrarca « Passa la nave mia per l'onde salse ». (R. Bib. Naz. di Firenze).

³ Il | Trattato | Sopra i libri | Dell'anima | D'Aristotile | Di Bernardo Segni | Gentiluomo, et Accademico | Fiorentino | con privilegio | In Fiorenza MDLXXXIII | Appresso Giorgio Marescotti | Ad istanza di Giovanni di Michele da Passignano Libraio in Fiorenza [Nella prefazione-dedica].

dannare l'insegna di Casa Borgia, nella quale una cicogna beve in un calice:

Invidus humano generi, sua cornua cervus
ut nulli prosint, abdere quaerit humo.

Quid mirum, si quem donat cognomine cervus,
Invidus, hunc Ibin perdere quaerat avem?¹

Con questi precedenti il Cervoni tuttavia si mise all'opera contro gli invidiosi di casa Valori nella famosa diatriba per i « Visacci » e snocciolò una serie di terzine alla maniera dantesca facendo parlare fra loro Arno, Pasquino e Momo. E in grazia di quest'intonazione dantesca, del resto pura e semplice imitazione verbale le mille miglia lontana non solo dalla severa arte di Dante, ma anche dalla buona poesia, pubblichiamo la satira-sermone di Giovanni Cervoni² dettata ai primissimi del secolo XVII. Come poesia, lo ripeto, non vale proprio nulla, come documento dei tempi, specialmente per la storia del culto dantesco nel Seicento, interessa assai.

DIALOGO | SOPRA LI VENTI TERMINI DI MARMO |
DI MEZZO RILIEVO, RAPPRESENTANTI VENTI |
GENTILHUOMINI FIORENTINI | FAMOSI PER LET-
TERE: POSTI DENTRO, E FUORI | A LA CASA
DE' VALORI DI FIORENZA, | DI GIOVANNI CER-
VONI. |

Arno, Pasquino, Momo.

A. Oh là, chi sei, che vai lungo quest'acque,
Ch'io verso fuor di questo vaso antico,
Ch'a l'alma Roma già illustrar piacque?

P. Io son Pasquino, quel tuo vecchio amico
Che tanto ho i tuoi signor lodato e lodo;
E a' tuoi nimici fui sempre nimico.

A. O Pasquino carissimo, io godo
Di vederti fra noi; ov'udirai
Strani capricci oltr'ogni strano modo.
Qui certi in forma d'uomo andar vedrai
Con i denti di vipera et hann'occhi
Di Basilisco: s'un di pur ci stai
Morderanno anco te, se tu gli tocchi;
E con la vista t'affascineranno,
Se punto a riguardargli ti balocchi.

¹ Petri Philippi | Assirellii | Rocchensis | Carmina |
Florentiae | Apud Haeredes Iacobi Iuntae | 1597 | Cum
licentia Superiorum pag. 9 b.

² Sta nel Cod. palatino 701 (R. Bib. naz. di Firenze).

Che se ciò fosse, saria pur gran danno
Che morisse un par tuo, che sempre fusti
L'arca di quante nuove attorno vanno.

Ma dimmi, se li prieghi miei son giusti,
Che fai tu a Fiorenza a questi caldi
Nocivi a' corpi grassi et a gli adusti?

P. Io tel dirò poi ch'a parlar mi scaldi;
Ma non ti venga voglia mai d'aprirti
A chi non ha i pensier in virtù saldi.

A. Parla pur a la libera, ch'udirai
Mi sarà di piacer. Ma tu stai cheto?
Forse vuoi tu di dirmelo pentirti?

P. Penso e ripenso e nel pensier m'acqueto
Né sò s'io debba farti il cor palese;
Ma sia che vuole, io 'l faccio a viso lieto.
Mentre era con Marforio a le contese
E l'altrui lodi volea sostenere
Per bene in Roma attribuite e intese;
Et ei per buon cercava mantenere
Il pensier, ch'a' maligni solo aggrada
Mi risolvei di venirlo a vedere.
E così tosto presi in qua la strada
Per chiarirmi del fatto e sodisfare
Al desir mio, senza star troppo a bada.

A. Io non t'intendo; che vien tu a fare?

P. A veder del Valor le statue illustri.

A. Ora ti piglio; ombè che te ne pare?

P. Tutta la lode che per molti lustri
Attribuisce il mondo a una bell'opra
Ove l'uom saggio a suo poter s'industri
Convien si a quelle, e farei scriver sopra
Da un dotto Acciaiuol, da un dotto Segni,
O da chi nel dir bene ogn'or s'adopra.
Gli alti e sottili di Fiorenza ingegni
M'adombran sì la mente ch'ella resta
Sempre con gran desio ch'altri le 'nsegni.

Ma per esser la mia impresa onesta

Di chiare e meritate lodi il suono
Mio sentirai, se 'l ciel favor mi presta.

Sappi, padr'Arno mio, ch'andato sono
Investigando, et ho trovato l'homo
Indegno di pietade e di perdono.

A. E chi è questi? P. Or non lo sai? è Momo
Che lassù fra gli dei sempre si pone
A riprender non sazio mai né domo.

A. Momo? buon giorno; un uom ch'a tutti appone.

P. Un uom ch'ave 'l tassar per bella cosa,
Se l'azioni non gli paion buone.

A. Quest'uomo a cui non è l'arte nascosa
Di riprender gli errori o bene o male,
La vista d'este statue ha per noiosa.
E tu, Pasquin, che non pur sei eguale

- Ma piú che Momo a quest' arte disposto
 E piú del suo il tuo quattrino vale,
 A questi Termin non aresti apposto?
 Non aresti ancor detto in Roma e fora
 Quel che fra noi già Momo in carte ha posto?
- P. Per il mio Tebro e per l'Alma tua Flora
 Ti giuro, e per quest'onde che tu versi,
 Ch' in ciò t'inganni; e te lo provo or ora.
 Qui son venuto per narrare in versi
 Le lodi del Valore a cui si debbe
 Dedicar carmi di gran lume aspersi.
 Se Fiorenza saver alcun temp' ebbe
 Se generosi cori ebbe e gentili
 Per cui la fama sua mai sempre crebbe,
 Di prudenti magnanimi e virili
 La casa del Valor fu sempre piena,
 Nimica di pensieri bassi e vili.
 O nella torba o nell'età serena
 Sempr' a la patria dimostrò pietate
 Con d'oro e di virtù ben larga vena.
 Se mandar conveniva a la cittate
 Ambasciatori e Duchi ad almi Regi
 Eran sovente a lei l'imprese date,
 Com' a quella che sempre animi egregi
 Produsse, vòlti con la mente pia
 A conservare i vostri privilegi.
 E Ladislao e Francesco Maria
 Ne seppon ragionare in quella etade
 A cui fu chiusa già l'aperta via;
 La via ch'aperta avean per piú contrade
 Con disegno d'abbattervi ed imporvi
 Sul collo il giogo e tòr la libertade.
 E la lode e la gloria e l'onor tòrvi,
 Sperando per tal via ciascun di loro
 Ad ogni sorte d'ignominia esporvi.
- A. Pasquino, io mi distaccio e discoloro
 In sentirti dir ben de' fatti nostri.
 Con leggiadria, con garbo e con decoro.
 Spess' ho sentito dire in questi chiostri
 Che tu sei mala lingua, et ora meco
 Buon oratore nel dir ben ti mostri.
- P. Ahi! Arno, tu m'offendi; io parlo teco
 Com'io soglio con quei che mertan lode
 E ne' lor fatti il ver onore han seco.
 Se volentier l'orecchia tua qui m'ode
 Conoscerai, quant' un lodi ed apprezz
 Chi del suo ben oprar lieto si gode.
- A. Io non vo' dir ch'a biasimare avvezze
 Sien sempre le tue voci, ma talvolta
 Come chi 'l ben talor schivi e disprezze.
- P. Sia come voglia, or se ti piace ascolta
 Il mio parlare, e sentirai di belle

Cose che son andate e vanno in volta.
 Quei quindici ritratti egregi, quelle
 Statue che 'l Signor Baccio all'aria ha poste
 E l'altre cinque dentro ornate e snelle,
 Misteriose cose in sé riposte
 Nascondon agli indotti et a' maligni,
 Ch'agli intendenti e a buon non son nascoste,
 I cuor gentili e gli animi benigni
 Che conoscono 'l ver le dicon degne
 Del dolce canto de' piú bianchi cigni.
 Sa tutto 'l mondo che la Morte spegne
 Il lume de la nostra mortal vita
 E fa che contra noi l'oblio si sdegne,
 Se la Virtù non opra e non s'aita
 Contra 'l morir secondo, e che di quella
 Sia chiara risonar la Fama udita.
 Già nell'antica e nell'età novella
 S'è veduta per tutto quanto il mondo
 Di por le statue usanza degna e bella.
 Lo scritto d'orator grave e profondo,
 Di poeta lo stil, lor vera storia,
 Traggon l'uom del sepolcro bello e mondo,
 Ma a non men si conserva la memoria
 Del nome nostro per li bronzi e marmi
 Che viver fanno in sé la nostra gloria
 Son celebrati questi in prose e carmi
 Questi ne rappresentan la virtute
 Che nella toga fiorisce e nell'armi.
 Non son a pena le statue vedute
 Ch'all'uom tosto ritornan nella mente
 L'oper' altrui lodate e conosciute.
 Quelle ne' cor gentili un foco ardente
 Accendon che gli infiamma ad opre eccelse
 Che gli rendon famosi infra la gente.
 Per far eterno il suo gran nome scelse
 Questo mezzo Alessandro e Giulio e Ciro
 Né vento alcun la pianta loro svelse.
 Quand' io per Roma attorno vado e miro
 Di Miron, di Prassitele e di Fidia
 Le statue, e quelle con ragione ammiro,
 Parmi ch'ognun di virtuosa invidia
 Si senta morso, e ch'uno spron l'inciti
 A dar al sonno bando et a l'accidia,
 E seco a ben oprar ciascuno inviti
 Con desiderio che 'l suo nome resti
 Vivo, poiché saran suoi di forniti.
 I pensier nostri, che talor son presti
 A lacerar altrui con crudi artigli,
 In avido terren generan cesti
 Ch'in vece di bei fiori e di bei gigli
 Germoglian fetide erbe et aspre spine
 Ch'offendon l'uom ch'al ben s'armi e s'appigli.

Ma quei che drizzan l'occhio ad un bel fine
Ne producon odor dolci e soavi
Per mille vie sovra il pensier divine.
Quindi è che l'alma si disgombri e sgravi
Di quegli affetti, onde talora occorre
Che gran peso terren forte l'aggravi.
Per questo bel sentier si viene a còrre
De l'Intelletto il frutto, e il suo bel seggio
La Ragione ritien nell'alta Torre.
Di queste belle qualità pur veggio
Ornato 'l signor Baccio, il cui valore
Ne fa l'Invidia sempre andar col peggio.

- A. Ben dici 'l ver, Pasquino; oh quanto onore
Si deve a lui ch'un vero e bel desire
Sempr'è nel cor di gloria e di splendore!
Vider gli antichi suoi talor fiorire
Un mecenate, et oggi ancor si vede:
Tal dono volle a quegli il Ciel largire.
Di questo il gran Ficin fa larga fede
Ch'i suoi più dotti scritti ha dedicato
A quel Valor che fu de gli altri erede.
Fu sempre il signor Baccio reputato
Dal gran Duca d'ingegno alto, sovrano;
Al qual fra gli altri carichi ha già dato
Quell'impresa d'impor l'ultima mano
A tutti i libri che stampar si danno
Senza 'l qual fora ogni altro assenso vano.
Tanto apprezza 'l saver, tanto il suo senno
L'Altezza Sua ch'i suoi favori spesso
Morder da' denti dell'Invidia il fanno.
Luogotenente suo ancor l'ha messo
Nell'Accademia del disegno, dove
L'alto valor di lui si vede impresso.
Né volger volli i suoi pensieri altrove
Che far lui commessario della cara
Sua libreria ch'i dotti a stupor move.
La Libreria de' Medici, la rara
Famosa libreria, dov'è raccolto
Quanto in tutte le lingue l'uomo impara.
Ma poscia ch'a lodar con chiaro vólto
Tu ancóra il buon Valor l'impresa abbracci
Rannodiam l'altro fil ch'è quasi sciolto.
- P. Purché nell'ascoltar tu non t'agghiacci
Le virtù d'un che si tenga sagace
E d'error s'avviluppi in molti lacci.
- A. Se il ciel ti dia, Pasquin, riposo e pace
Dimmi, di grazia, avresti tu veduto
Quel bel sonetto che a molti non piace?
- P. Io l'ho veduto e letto. A. Or parti arguto
L'autor che l'ha composto? P. A dirti il vero
Fors'era bene a lui di nascer muto.
Che si ved'altro in quel ch'un van pensiero?

Un satirico stile? un van desio?
Et un'operazion d'animo fiero?

- A. Taci, che di qua viene al veder mio
Momo; egli è desso, et alla volta nostra
Vien com'uom mesto del suo stato rio.
Egli è crucciato ch'alla cera 'l mostra.
Momo, che vai facendo giú per terra
Che non ti stai lassú nella tua chiostra?
- M. Questo tuo van parlare Arno fort'erra,
Fin dall'intimo cielo aggio sentito
Vostre calunnie che mi fanno guerra.
Che fa Pasquino sovra questo lito?
Vuol forse a torto le mie belle rime
Biasimar piú che non conviensi ardito?
- A. Momo, che spesso andar su per le cime
Degl'alberi volesti per opporti
Con la tua penna a qualch'opra sublime!
- M. Arno, tu hai con me ben mille torti.
Che ti par delle Statue che Pasquino
Loda com'un babbione e tu 'l conforti?
- P. S'io son babbion tu sei un babbuino.
Dimmi che manca? che difetto vedi
In quell'uomo magnanimo e divino?
- M. Pasquin, tu erri se difender credi
I mancamenti ch'appariscon chiari
In quelle statue che non hanno piedi.
- P. Hai tu mai letto Vincenzo Cartari
Tu che vuoi sempre rimirare altrui
E biasimar gl'ingegni illustri e rari?
- M. Credo d'averlo visto un dì ch'io fui
Chiamato da certi ominacci astratti
A censurar gli scritti almen di dui.
- P. Quivi veder potesti i bei Ritratti
Di Mercurio e di Giove, appunto come
Gli illustri vénti termini son fatti
- M. Deh, se tu guardi ben, Pasquin, le chiome
I vólti e colli e se vi sieno i petti
E ad uno ad uno gli chiami per nome,
Tu ci conoscerai tanti difetti
Che verrai tosto nella mia sentenza
Insieme co' piú nobili intelletti.
- P. A dirti il ver la tua intelligenza
Mi par che poco intenda di quell'arte
E che tu n'abbi poca conoscenza.
Se tu discorri bene a parte a parte
Quello ch'a simil termini conviensi
E de' scrittor rivolgi ben le carte,
T'accorgerai ch'in te se tu la pensi
Manca la mente e l'intelletto, i quali
Nel conoscere 'l ver non sono intensi.
Non pie', non braccia mai, non mani a tali
Statue fecer gli antichi né i moderni

- Scultori per virtù fatti immortali.
 Tu ne' termini pecchi e non discerni.
- M.* Anzi pur tu che non intendi bene
 Quest'arte, e sol col senso ti governi;
 Quest'uomo ha preso un granchio e non conviene
 In vece di giovar muovere a riso
 In cose che di molti error son piene.
- P.* Tu bene or mi fai rider che diviso
 Il giudizio hai da te com'uno scempio,
 E mostri aver in questo un poco avviso.
 Dagli antichi 'l Valor preso ha l'esempio
 Di por simili statue ad uomin dotti
 E di sua casa a quegli ha fatto tempio.
 Se non son tutti in te gli umor corrotti
 Leggi Macrobio e Pausania e molti
 Altri ch'al mondo non son parsi indotti,
 E troverai gli Egizi e' Greci vòlti
 A dedicar quei termini agli dei,
 E da Tullio ne furo anco raccolti.
- M.* Pasquin, tu erri e fuor di strada sei;
 Non biasmo degli antichi le bell'opre
 Che non tendon costí li pensier miei.
 Ma ch'error troppo grande si discopre
 In quelle parti che ci sono oscure
 Benché per farle chiare altri s'adopre.
- P.* Momo, tu pur sei for di te, tu pure
 Vuoi tassare 'l valor del signor Baccio
 Con le tue conosciute omai censure.
 Sempre sei pronto a dare ad altri impaccio,
 Talor riprendi il fatto e spesso ascoso
 Per pigliar altri al varco tendi il laccio.
 Ma tu mi pari, a dirti il vero, astioso
 Dell'onor de la lode che si deve
 All'uomo letterato e virtuoso;
 Par proprio che tu sii com'al sol neve
 Quando senti lodare una persona
 Che 'l premio al suo valor lieta riceve.
 Quante son muse in Pindo et Elicona
 Co' lor più dolci e più soavi canti
 Nessuna al gusto tuo parrebbe buona,
 Perché l'hai guasto e l'hai corrotto in tanti
 Modi ch'ogni sapor ti pare amaro
 E diavoli ti paion tutti i santi.
- M.* Tu t'inganni, Pasquin, né sei ben chiaro
 De' miei nobil pensieri e non sai quale
 Modo nel giudicar mi sia più caro.
- P.* Può esser ch'io m'inganni, ma per tale
 Da noi sei reputato e da' vicini
 E dato nel sonetto n'hai segnale.¹

¹ Il sonetto è di Curzio da Marignolle « Quindici molto egregi cittadini », pag. 54 di *Rime varie di C. da Marignolle* per C. ARLIA, Bologna, 1885. L'Arlia

Però i quindici egregi cittadini
 Di cui la gloria a tutto 'l mondo è nota
 Non di fortuna alla volubil rota
 Cedon, come tu dici, oggi meschini.
 Quando tu gli assimigli agli assassini
 Esposti al freddo al ghiaccio et alla mota
 Ogni gente ne ride ancor ch'ignota,
 E se ne ridon fino i contadini.
 Dimmi di quale error tassi tu Dante,
 Pier Vettori et Accursio, e gli altri tutti
 Che favola gli fai d'ogni furfante?
 Questi son sì li premi e sono i frutti
 Dell'opre lor famose, avergli in tante
 Gentilissime statue ridutti.
 Il tuo dir che sien brutti
 Per esser senza braccia e senza mani
 Ben muove il riso fino a' gatti e a' cani.
 Capricci invero strani
 Hai che la gogna a gente che non viva
 Invece dai di nobil prospettiva.
 Se vuoi ch'alcuno scriva
 Com'è l'usanza far de' condannati
 Faccia processo degli altrui peccati.
 Non son questi impalati
 Com'ora di provarlo hai nell'intento
 Con poco di quest'arte intendimento.
 Darsi dovria contento
 Al popol quando parla e quando sclama
 S'offesa a' buoni è mai da' rei la fama.
 Quella che tanto s'ama
 E che vivo mantien dopo la morte
 L'uom saggio, pio, temprato e giusto e forte.
 Oh ben malvagia sorte
 Di quei ch'anno adoprato lo scalpello
 In statue sottoposte al tuo flagello!
 Ma mentre ch'io favello
 Il resto lascio del tuo bel sonetto
 Che piace a pochi, et a Roma t'aspetto,
 Dove spero corretto
 Vederti tosto et a la via del monte
 Drizzarti con le voglie ardite e pronte;
 Là dove a quella fonte
 L'acque potrai gustar che daran tanto
 All'Intelletto umor, ché frondi e fiori
 Indi uscir di virtù vedremo intanto.
 Ivi nasce l'allor ch'a Imperadori
 Et a' poeti adorna anche le tempie
 E rende a' nomi nostri eterni onori.

crede che il *Dialogo* del Cervoni sia di un Ant. Ma-
 legonnelle, pag. 25, n. 1. Ha molte altre inesattezze
 specialmente in *Letture di famiglia* XXXIV, pagg. 304
 e sgg. dove s'occupa dei *Visacci*.

Ivi 'l cor di dolcezza e d'amor s'empie,
 Ivi si cangeranno i tuoi pensieri,
 Ivi ogni bel desio tosto s'adempie.
 Ivi in oblio porrai, quel che fost' ieri
 E 'l tuo Dante imitando et il Petrarca
 Calcherai di virtù gli erti sentieri.
 Al porto condurrà la nobil barca
 La qual di seno in sen gita sicura
 Ritornerà di ricche merci carca.
 Ma se segui di por tutta la cura
 In un folle pensier vano e superchio
 E la gita del monte ti par dura,
 Guarda di non cader dal primo cerchio
 Giù nel secondo, che men luogo cinghia
 Né si trova al dolor fuga o coperchio.
 Stavvi Minos orribilmente e ringhia
 Esamina le colpe nell'entrata
 Giudica e manda secondo ch' avvinghia.
 Là dove com' un' anima mal nata
 Che gli va innanzi e tutta si confessa
 Perderesti del ciel la ritornata.
 Intanto del Valor la casa stessa
 Dentro e di fuor risplende per i lumi
 De la Virtù nelle bell'alme impressa.
 Lodate arti, cortesi e bei costumi
 Chiari appariscon sempre a par del sole
 E fede ce ne fanno i suoi volumi.
 Ma tempo è di por fine alle parole
 Gravi ch' in lode del Valor fuor mando
 Contra le tue che sono e ciance e fole,
 E ad Arno et anco a te mi raccomando.

- A. Pasquino, addio, ricordati di noi
 Nel tuo parlar fecondo e memorando.
 M. Saluta in nome mio Marforio e suoi
 Amici. A. E fate che vi senta Roma
 In altrui laude gareggiar fra voi,
 Onde vi cinga un verde allor la chioma.

II.

Un centone dantesco del 1606 messo insieme da Alessandro Adimari.

Nel cod. magliab., II, I, 398 [R. Biblioteca Naz. di Firenze] c'è, fra il resto, un componimento che porta il seguente titolo « La Pazzia | Alla Molto Ill.^{ra} Sig.^{ra} la Sig.^{ra} Virginia | Tornaquinci degli Adimari »; è d'anonimo e descrive uno strano — strano per forma — sogno di uno che si dichiara fedele alle Muse e che ha corso già l'agone poetico. Il sogno fu fatto per la nascita di Gio-

vanni Tornaquinci figlio della Virginia Tornaquinci nata Adimari, ed è tutto intessuto di versi tolti dalla *Divina Commedia* di Dante, spesso travisati ed adattati al nuovo soggetto. Ma di chi è questo strano componimento che noi pubblichiamo qui sotto? E quando fu scritto? Il codice, che è una raccolta di poesie, per lo più burlesche, messa insieme ai primi del Seicento dal senatore Tommaso Strozzi, il padre dell'altro grande raccoglitore secentista Carlo Strozzi al quale dobbiamo la conservazione di moltissime poesie del Seicento altrimenti perdute, non dice nulla; così pure nulla ricaviamo dal cod. magl. II, IV, 252 dove a c. 404 è contenuto il suddetto componimento di mano forse di Gerolamo da Sommaia, che mise insieme il codice nel 1611. Nulla ci sa infine dire al proposito Giuseppe Mazzatinti, il quale, descrivendo il cod. magl. II, I, 398, aggiunge invece degli errori. Infatti classifica il sogno di cui parliamo in tal modo: « diceria, in prosa e poesia, composta con passi di vari autori », ¹ e non s'accorge che è un centone dantesco! Il Mazzatinti trova una scusa per il suo errore in questo che probabilmente copiò alla cieca dal Bartoli² senza neppur aver dato un'occhiata al contenuto de' vari componimenti del codice magl. II, I, 398. Io, non avendo trovato altri mezzi per saperne di più, ricorsi a un minuto confronto calligrafico con altri componimenti autografi de' primi del Seicento e scopersi che la calligrafia in cui è vergato il sogno è tale e quale quella di un componimento autografo di Alessandro Adimari: *De quinque suppositis ad Elementa in comuni spectantibus*, contenuto nel cod. magl. II, IV, 10, pagg. 180 sgg. Del resto anche il tono confidenziale con cui lo scrittore del sogno si rivolge alla Tornaquinci-Adimari fa pensare ad un parente; e poi si sa che Alessandro Adimari era davvero fedele alle Muse ed era l'anima delle pazzie compagnie fiorentine: una di queste si denominava la *Pazzia* o scapiagliatura che è tutt'una cosa; e in nome di

¹ *Inventari dei manoscritti italiani delle Biblioteche d'Italia*, vol. VIII. Forlì, 1898, pag. 118.

² A. BARTOLI. *I manoscritti italiani della Biblioteca Nazionale di Firenze*. Firenze, 1879, t. I, f. 247.

questa lo scapigliato Adimari poteva ben parlare a suo agio. Riguardo al tempo in cui il sogno fu dettato non si può sbagliare: è nel 1606 di febbraio, poiché Giovanni Tornaquinci nacque precisamente il 24 febbraio 1606 a ore otto da Giovanni di Bartolomeo di Giovanni Tornaquinci e da Virginia di Bernardo Adimari,¹ alla quale Alessandro Adimari, suo parente, dirige il sogno per la nascita del figlio Giovanni. Virginia Adimari, ricca dama fiorentina,² aveva sposato il nobile Bartolommeo Tornaquinci il 28 giugno 1600.³

I voti che fa Alessandro Adimari per il neonato Giovanni Tornaquinci non ci interesserebbero affatto, né ci interessa sapere che di fatti Giovanni Tornaquinci riuscì a poco più di quarant'anni d'età ad essere nominato senatore;⁴ quello che ci interessa è la strana forma di prosa e poesia dantesca usata qui da Alessandro Adimari, il quale pure nel suo fare scherzoso ci dimostra lo studio fatto su Dante, che forse citava a memoria. E ciò importa assai per la storia della fortuna di Dante nel XVII secolo, disgraziatamente tanto trascurata dagli storici della letteratura italiana.

LA PAZZIA

Alla Molto Ill.^{re} Sig.^{ra}

la Sig.^{ra} Virginia Tornaquinci degli Adimari.

La comune allegrezza presa generalmente da tutti per la felice nascita del tanto desiderato Giovannino

Mi trasse a te dal loco dove io stava,
o nobilissima e più fortunata donna. Perocché avendo inteso con sommo gusto che nella casa tua

Da sera a mane s'è fatto tragitto
poiché

Donna scese dal ciel per li cui preghi

¹ *Archivio dell'Opera di S. Maria del Fiore*. Registro maschi, 1606-1607, c. 36 a [Firenze].

² Cod. magl., XXVI, 68 [28 giugno, 1600] [R. Biblioteca Nazionale di Firenze].

³ Cod. magl., XXVI, 164, c. 106 [R. Biblioteca Nazionale di Firenze].

⁴ Cod. magl., XXV, 404, c. 193 [R. Biblioteca Nazionale di Firenze].

la nobil famiglia de Tornaquinci ha ottenuta dopo molti anni una singular grazia di veder surgere un degno rampollo di sé; son venuta a rallegrarmi teco, e avvisarti alcuna delle molte felicità che a questo tuo degno parto
ch'è principio e cagion di tanta gioia
prometton le favorevoli costellazioni; e ascolta come io l'intesi.

Nell'ora che non può 'l calor diurno
tacita sola e senza compagnia
mi trovai non so come in una folta boscaglia,
lontana tanto dalla mia casa quanto non
avrebbe fatto in tre ore alcun di quei velocissimi animali

che corrono a Verona il drappo verde,
ond'io non mi rincorando di potervi arrivare a tempo,

Tant'era pien di sonno in su quel punto
ch'io determinai di starmi per quella notte
all'ombra d'una ramoruta ma sfrondata quercia. Però sotto quella

ambo le mani in su l'erbetta sparte
suavemente a mio grand'agio posi,
ed avendo fatto

della mia palma alla mia guancia letto
vinto dal sonno in su l'erba inchinai
e gli occhi per vaghezza ricopersi,
ed entrata in un profondo sonno

in sogno mi pareva veder sospesa
una bellissima figura d'un grazioso fanciullo,
che mostrava esser di poco venuto a goder della luce.

Biond'era e bello e di gentile aspetto
e tanto vago

ch'io lo mirava: e come 'l sol conforta
le fredde membra che la notte aggrava
rimaneva dalla vista di lui confortata d'ogni disagio sofferto.

Ma tu sai ben che giammai non si sazia
chi punto ritiene di queste mondane passioni;
però, non bastandomi il vedere così degna creatura, mi venne voglia di sapere chi ella fosse; il che non potendomi venir fatto
stava con gli occhi vergognosi e bassi.
Ma poco durò l'affanno, perché mentre io stava in quel pensiero m'apparve una bellissima donna, nobilissimamente adorna e vestita.

Di gemme la sua fronte era coperta
e avea sì ammiranda presenza, ch'io súbito
m'accorsi lei essere una delle beate abitatrici
della celeste magione, la quale accostatasi
cominciò a

parlare in modo suave e benigno
qual non si sente in questa fragil barca,
con sovrana piacevolezza dicendomi :

Che hai che pur in ver la terra guati?
Poich'ell'ave il parlar così disciolto
conobbi tantosto lei essere la cortese Dea,
che muove

lo bel pianeta che ad amar conforta.
Però, avendo presa grande speranza della mia
voglia, così le risposi :

Deh ! bella donna, che a raggi d'amore
ti scaldi, s'io vo' credere a' sembianti
che soglion esser testimòn del core,
sappi ch'io mi trovo in alto pensiero; peroc-
ché, essendomisi fatto vedere il bel viso che
ne sta davanti, considerando che

già di veder costui son io digiuna,
ho più desiderio di poterlo conoscere e più
di questo cerco

che d'acqua fresca Indo o Etiopo,
sì ch'io non posso dal pensier partirmi;
però fammi, ti priego, dell'esser di lui consa-
pevole,

sì che le bianche e le vermiglie guance
che tanto piacciono agli occhi miei sien da
me conosciute ;

ché gran disio mi stringe di sapere
s'egli sia vera mortal creatura o pure ange-
lico spirito, venuto a me in tal forma per ap-
portarmi consolazione immortale. Al cui par-
lare piacevolmente rispose la bella Ciprigna

e fece i prieghi miei esser contenti,
dicendomi in tal maniera:

La creatura ch'ave il bel sembiante
è un vezzoso fanciullo partorito questa mede-
sima notte dalla gentilissima e virtuosa donna,
che discesa dalla chiarissima stirpe degli Adi-
mari fu accompagnata sette anni sono con un
meritevolissimo gentilomo della illustre ca-
sata de' Tornaquinci; certo si vedrà ch'egli è
nato non per farsi vedere

seminator di scandoli o di scisme,
ma per seguir virtute e conoscenza.

Perché essendomi io ritrovata a favorir que-
sta sua nascita nel proprio mio trono, in com-
pagnia del mio gran Padre e Signore, il quale
per ascendente si riposava nella casa de' Pe-
sci, sua particolare abitazione, e fra noi essen-
dosi collocato

lo ministro maggior della natura,
seguirà che egli sarà per questa ricca con-
giunzione mai sempre inclinato a profonde
scienze, ed in particolare a quella, che alla
giustizia contribuisce il necessario alimento. La
sua virtuosa lingua

fia imperatrice di molte favelle,
e se alcuna onorata azione si troverà di nuovo
al mondo

tosto convien che al suo viso si scuopra,
perché egli è per aver mai sempre rivolto
l'animo suo a cose magnanime e generose. E
perché l'eloquente rettore del secondo regno
si trovò colla triforme Dea che

fa di Cain favoleggiar altrui
nella casa del più tardo pianeta; e per otte-
nere dal primo gravi e maturi concetti e dalla
seconda tanta quiete d'animo e piacevolezza
di parlare, che molte persone d'alta fortuna
brameranno la di lui conversazione, e già pre-
veggo che

tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno
avvenga che, oltre alle già dette doti, egli è
per avere più che mezzana copia di beni tem-
porali, di cui sarà accuratissimo custode, ciò
promettendo l'essersi ritrovato il vecchio Sa-
turno nel regno dell'ultimo mese dell'anno,
sua propria casa e particolare abitazione. In-
somma, egli è per avere

il pregio della borsa e della spada
o nella mercatura o nella milizia, che egli
vorrà impiegarsi; poiché, avendo voluto ga-
reggiar tutti gli altri pianeti ad influire in
lui buone costellazioni, anche il feroce occu-
patore della quinta sfera procurò, col ritrovarsi
in ariete sua magione, di renderlo fortunato e
glorioso nell'arme, quando però egli vorrà eser-
citarle. E finalmente bene oprando tanto si
tratterrà in questa bassa terra

che di salir al ciel divenga degno.
Così diceva la bellissima abitatrice del terzo

giro, ed io con ogni possibile attenzione la stava ascoltando; ma súbito avvenne che

quel che pria mi piaceva allor m'increbbe.

Perché ella rivoltasi verso di me, ne disse con troppo mio dolore: Ecco che non m'è lecito esser piú teco, perché noi siamo

nell'ora che comincia i tristi lai
la rondinella presso alla mattina,

ond'io sono sforzata a lasciarti; rimanti in pace. E senza aspettare altra risposta da me, sparí col piacevol oggetto, lasciandomi piena di grave doglia. Il perché io per la passione mi riscossi

come persona che per forza è desta.

In questo mezzo

le tenebre fuggian da tutti i lati
e 'l sonno mio con esse, ond'io levàmi
e l'occhio riposato intorno volsi,

e scorgendo apertamente che ora mai

da tutte parti saettava il giorno,

pieno d'allegrezza scorgendo quella essere stata una divina visione, messo in non cale il mio ritorno, son venuta in questa sera a visitarti, recandoti questa dolce novella, stimando che ella esser ti debba di somma contentezza.

Or ti faccia gradir la mia venuta,

e s'io mi rallegro teco a gran ragione dell'allegrezza tua, rallegrati meco tu della mia, perché io preveggo bene che

di nuova gioia mi convien far versi,

essendo che io auguro felicemente che

di qui la morta poesia risurga

perché tutti i valorosi accademici della dotta

non meno che allegra adunanza de' Pazzi, come ch'e' sieno stati cotanto cheti

che per lungo silenzio parean fiochi,

oggi, per la nascita di questo tuo figliolo sollevandosi per la grande allegrezza,

senza restar contenti a breve festa,

si riuniranno insieme e cercheranno di far vedere al Mondo in loro non essersi giammai spenta quella virtuosa voglia che egli hanno mai sempre avuta di giovare al prossimo con qualche util diletto. Ond'io son per riportarne quelle gloriose lodi che tale opera meriterà.

Ma la notte risurge, et ora mai
è da partir, ché tutto avem veduto.

Però facendoti un bello inchino, con mille affettuosi buon pro, mi ritiro. Solo vo' pregarti che ti degni per grazia, o virtuosa donna, di non dispregiare le mie vere parole, come ch'elle s'ien dette come da burla, atteso che io son pure anch'io della famiglia Eliconia e mi cibo de' suavissimi frutti del glorioso monte Parnaso, cacciando giornalmente la sete mia con le dolcissime acque castalie, quantunque non mi sia toccato sopra di quelle com'all'altre nove sorelle ma in piú basso luogo e nella battuta via, aver la mia gloriosa e frequentata grotta. Accetta il tutto in buona parte, e da qui avanti

non aspettar mio dir piú, né mio cenno,

insino a tanto che gli accademici che sotto il famoso mio nome spiegano gloriosamente la 'nsegna non avranno determinato d'effettuare quel che io ho veementemente sperato, fondata dalla letizia di questo parto

perch'io te sopra te coronò e mitro.

EDOARDO BENVENUTI.





VARIETA

Peccati e confessioni di Dante.

Dante è il vero e grande protagonista della *Commedia*: egli dovunque, così nei cerchi dell'*Inferno*, come nei giorni del *Purgatorio* e nei cicli del *Paradiso*, porta il soffio potente ed animatore della sua vita d'uomo e di cittadino, della sua personalità e soggettività. Così il Poeta, visitando, per una grazia particolare da Dio concessagli, il regno dell'espiazione,

dove l'umano spirito si purga
e di salire al ciel diventa degno,

si commuove per le altrui pene, ma non dimentica però mai di essere egli pure uomo e, come tale, sottoposto alle stesse debolezze, agli stessi errori che in quelle anime penitenti osserva, compatisce e condanna, destinato, perciò, ancor egli ad indugiare un giorno su quei balzi, per meritarsi e godere le eterne beatitudini del Paradiso.

E Dante, confessando le proprie colpe, i propri trascorsi apertamente e con singolare schiettezza, trova modo di fornirci anche dati preziosi, riguardanti il suo carattere e la sua vita. Queste sue confessioni le troveremo perciò esposte non già nei Canti dedicati all'*Inferno*, ove l'uomo onesto, sorretto da

la buona compagnia che l'uom francheggia
sotto l'usbergo del sentirsi puro,

ben sapeva di non poter essere dalla divina giustizia condannato, ma bensì nei Canti del *Purgatorio*, nel qual luogo si espiano le male

tendenze, le cattive inclinazioni che allontanano da Dio e quindi del premio della perfetta beatitudine.

Vediamo, pertanto, brevemente, di quali peccati, in particolare, Dante si accusa, dichiarando di dovere un giorno, dopo la sua corporal morte, soffermarsi là ove, nella sua mistica visione, passa ora come semplice visitatore e spettatore.

*
**

Pervenuti al secondo girone del *Purgatorio*, ove son puniti gli invidiosi, l'anima di Sapia de' Saracini da Siena, dopo essersi manifestata ai Poeti, domanda a Dante:

Ma tu chi se', che nostre condizioni
vai domandando, e porti gli occhi sciolti
sí come io credo, e spirando ragioni?

Ed egli:

Gli occhi . . . mi fieno ancor qui tolti;
ma picciol tempo, ché poca è l'offesa
fatta per esser con invidia vòlti.

Troppa è più la paura, ond'è sospesa
l'anima mia, del tormento di sotto,
che già lo incarco di là giù mi pesa.

La confessione è qui evidente e preziosa. Il Poeta dice alla gentildonna senese, che tanto peccò di invidia, particolarmente verso i suoi concittadini, sí da desiderare la sconfitta dei Senesi alla battaglia di Colle e da rallegrarsi per la strage de' suoi, com'egli poco tempo dovrà trattenersi in quel girone, ove le anime degli invidiosi, rivestite di vile

cilicio e con gli occhi cuciti da un filo di ferro, stanno seduti intorno alla costa del monte, giacché ben poco egli ha esercitato l'invidia tra i mortali (forse per la coscienza dell'eccellenza propria, nel qual caso ricaveremmo anche da queste parole una dichiarazione alquanto altezzosa e superba); ma ben maggior paura egli nutre, invece, per il tormento inflitto alle anime del cerchio sottostante, ossia ai superbi, sì che già gli pare di sentirsi pesare sul dorso il grave carico dei macigni, che obbliga quegli spiriti a camminare curvi, come cariatidi

sotto il fondo,
simile a quel che talvolta si sogna,
disparmente angosciate tutte a tondo,
e lasse su per la prima cornice,
purgando le caligini del mondo.

Gia parlando con Oderisi da Gubbio, alle varaci sentenze di costui sulla vanità e fugacità della fama mondana, aveva il Poeta risposto con una dichiarazione non meno franca ed aperta:

Lo tuo ver dir m'incora
buona umiltà, e gran tumor m'appiani,

riconoscendo come il discorso dell'amico gli infondeva un nuovo sentimento nel cuore, servendo a correggere ed a scemare in lui quella superbia, per la quale già il suo bisavo Alighiero, secondo il racconto di Cacciaguida (*Parad.*, XV, vv. 97-93), aveva in quel balzo fatto una lunga penitenza per più di cent'anni e che, a quanto pare, era quasi tradizionale nella sua famiglia.

E la esplicita confessione propria che del grave peccato capitale qui fa il Poeta ci è pienamente confermata dalle concordi attestazioni de' suoi più antichi biografi. Giovanni Villani (*Cron.* IX, 136), pur non lesinando, sebbene di fazione politica avversa, le dovute lodi a questo suo grande concittadino, di cui ricorda l'ingiusto esilio da Firenze ed esalta l'eccellenza delle opere dell'ingegno, conclude il suo discorso intorno a lui con queste testuali, ben note parole: « Questo Dante per suo sapere fu alquanto presuntuoso e schifo e isdegno, e, quasi a guisa di filosofo, mal grazioso, non bene sapeva con-

versare co' laici.... »; e Giovanni Boccaccio (*Vita di Dante*, §. 12) non diversamente dice: « fu il nostro poeta di animo alto e disdegno molto.... Molto simigliantemente presunse di sé, né gli parve meno valere, secondo che li suoi contemporanei rapportano che e' valesse », e, prima ancora (ibid. §. 8), aveva scritto dell'Alighieri: « Vaghiissimo fu d'onore e di pompa per avventura più che alla sua inclita virtù non si sarebbe richiesto ».

La coscienza del suo alto valore, della superiorità intellettuale che lo poneva al di sopra di tutti i suoi coetanei, del proprio genio, deve certamente aver conferito al Poeta una dignità e fierezza di carattere, una nobile alterigia, che alla comune degli uomini non poteva apparire se non superbia e smisurato orgoglio. Superbia, no, soggiungeremo noi, ché questa è dote esclusiva e contrassegno infallibile degli spiriti dappoco; ma bensì disdegno del volgo, di ogni umana bassezza, disprezzo delle viltà e delle miserie umane.

Nessun poeta, infatti, ha mai espresso questo sentimento, che è privilegio di pochi, con frasi più vive e scultorie. Dinnanzi alla ignobile turba degli ignavi che, nel vestibolo dell'Inferno, fanno tumulto nell'aria tenebrosa, il saggio Maestro lo consiglia a passar oltre, senza soffermarsi, con un verso di mirabile efficacia, divenuto quasi proverbiale:

non ragioniam di lor, ma guarda e passa.

Tra i falsari di Malebolge il Poeta si indugia alquanto dinanzi al volgare contrasto tra Maestro Adamo e Simone troiano; onde Virgilio, vivamente sdegnato, rimprovera con aspre parole il discepolo, al quale, umilmente pentito e vergognoso del suo fallo, soggiunge, in ultimo, con dignitoso ammonimento, riassunto in un verso tale che, chi pur una volta lo legge, non se lo dimentica più, per ismemorato che egli sia, come nota con autorevole commentatore:

ché voler ciò udire è bassa voglia.

Nei balzi dell'antipurgatorio, allontanandosi dai negligenti, il *dolce duca* s'accorge che Dante, distratto dal colloquio testé avuto col

concittadino Belacqua, rallentava il cammino, porgendo intanto ascolto ai sommessi bisbigli di quelle anime che, comprese di meraviglia, guardavano quel vivo trascorrere il regno della penitenza, ed egli gli rivolge subito parole di eccitamento con un verso pieno di nobile disdegno:

Vien dietro a me, e lascia dir le genti,

insegnandogli, in pari tempo, come l'uomo dotato di spirito superiore non debba mostrare di compiacersi dell'ammirazione che suscita, passando in mezzo agli uomini.

E versi come questi e frasi sdegnose e superbe, vibrato e concise, rivelanti tutta l'anima del Poeta, si incontrano frequentemente nei Canti del divino poema.

*
**

Se fosse vero quanto si attesta, che, cioè, trattandosi una volta di mandare un'ambascieria al pontefice Bonifazio VIII, per placare lo sdegno concepito contro i fiorentini, Dante avrebbe pubblicamente pronunziato quell'orgogliosa frase: « Se io vo, chi rimane? E se io rimango, chi va? », questa sarebbe invero la migliore e più eloquente conferma di una coscienza che eccede i limiti comuni e può quindi meritamente esser detta superbia; ma certo è, ad ogni modo, che molto di sé e dell'opera propria presunse il Poeta, cui nessuno potrà rimproverare di eccessiva modestia ed umiltà; in più luoghi della *Commedia* infatti, egli, senza sottintesi, in chiari termini, manifesta l'alta e sicura coscienza del proprio valore. Basterebbe ricordare, tra le molte citazioni che al riguardo si potrebbero fare, con quanta compiacenza nel *Limbo* egli da sé stesso si collochi « sesto tra cotanto senno » nella bella schiera che, sotto la guida del poeta sovrano, aduna i più grandi poeti dell'antichità; come dal padre di Guido Cavalcanti nella sua commovente apostrofe si faccia lodare per *altezza d'ingegno* (*Inf.*, X, v. 59); come, al principio del Canto XXV del *Paradiso*, il Poeta dal cuore sanguinante per l'ingiusto esilio dalla diletta patria esprima l'augurio che i suoi

singolari meriti e la gloria particolarmente del poema sacro,

al quale ha posto mano e cielo e terra,

gli ottenessero, oltre che il ritorno nel *bello ovile* della sua Firenze, anche la coronazione in San Giovanni, sogno ultimo e lungamente vagheggiato dell'infelice Alighieri, espresso pure in un carme latino a Giovanni del Virgilio.

E qui si presenta opportuno notare come Dante ponesse tra le forme della superbia anche l'ambizione e il desiderio della gloria, il che luminosamente appare dal Canto XI del *Purgatorio*, ove Oderisi da Gubbio rimprovera a sé stesso

. . . . lo gran disio

dell'eccellenza, ove *suo* core intese,

e, per lodevole ammenda della sua eccessiva presunzione, spontaneamente confessa di essere stato superato nell'esercizio dell'arte sua da Franco bolognese, cui ora spetta il primato nel nobile arringo.

« Di tal superbia qui si paga il fio » soggiunge Oderisi ed, a meglio dimostrare la « vanagloria dell'umane posse », ricorda gli esempi di Cimabue e dei due Guidi. Al qual proposito, v'è chi nella nota strofe:

Così ha tolto l'uno all'altro Guido
la gloria della lingua; e forse è nato
chi l'uno e l'altro caccerà di nido

sostiene, ancora oggidì, che qui il Poeta intende manifestamente alludere a sé stesso, che avrebbe co' suoi scritti superato la fama di Guido Cavalcanti, a quel modo che questi avrebbe superato Guido Guinizelli; ma veramente apparirebbe assai strano, quasi inconcepibile e contraddittorio, che Dante, esaltando in tal guisa la propria eccellenza, venisse così a peccare di superbia proprio nel luogo stesso ove sono gravemente puniti i superbi, cadendo in quello stesso vizio che poco oltre confesserà, mostrando tanto spavento della pena che in quel cerchio dovrà un giorno espiare egli stesso, a Sapia da Siena. Molto più verisimilmente alcuni moderni intesero che Dante abbia piuttosto voluto parlare in senso largo e generico, mirando a provare

con questi esempi la verità di una legge generale, come, cioè, il tempo offuschi e disperda la labile fama degli uomini e

com' poco verde in su la cima dura,
se non è giunta dall'etati grosse!

Della vana superbia, intesa nel senso comune e volgare, il Poeta mostrò anzi un nobile dicdegno, dannando nel fango della palude Stige la persona orgogliosa di Filippo Argenti, spiegando contro di lui un accanimento tutto speciale e quasi feroce, quale non usò mai contro ben più gravi e sozzi peccatori dei cerchi infernali, e facendosi ancora lodare dal suo maestro per il sentimento di particolare avversione manifestato al « fiorentino spirito bizzarro »:

Alma sdegnosa,
benedetta colei che in te s'incinse!

E nel Poema non mancano invero, per contrapposto a questi, luoghi che rivelano la modestia, la saggia e cristiana umiltà che pure adornava la grande anima dell'Alighieri. Si ricordi, ad esempio, la risposta che nel Canto XIV del *Purgatorio* (vv. 19-21) dà a Guido del Duca, che lo aveva pregato di rivelarsi, dopo aver accennato copertamente alla patria e al fiume che la bagna:

Di sopr'esso rech' io questa persona;
dirvi ch' io sia, saria parlare indarno,
ché il nome mio ancor molto non suona,

singolare e gentile tratto di umiltà, tanto più notevole in chi poc' anzi si era confessato troppo più superbo che invidioso.

Invidioso dunque ben poco, per confessione propria, ci appare il Poeta, ma superbo, ad ogni modo, sí, pur intendendo la parola nel significato che più sopra abbiamo brevemente chiarito; e, se tale Dante si disse, non possiamo supporre che egli da sé stesso si accusasse di tal peccato.... per troppa umiltà!

*
**

Ed ora, proseguendo, vediamo di quali altre male tendenze egli si accusi. Del grave peccato dell'ira Dante non si confessa, sebbene dovesse essere piuttosto iracundo e di natura

impetuoso, tale rivelandosi in parecchi suoi incontri con anime di dannati, cui investe con terribile irruenza e mal celata sete di vendetta, come Filippo Argenti, Mosca de' Lambertini e Bocca degli Abati. E, se vogliamo prestar fede ad un celebre novellatore, che poté raccogliere la tradizione viva dei coetanei di Dante, troveremmo un'importante conferma nei noti aneddoti riferiti da Franco Sacchetti del fabbro-ferraio (*nov.* 114) e dell'asinaio (*nov.* 115), i quali entrambi, malamente storpiando nel loro canto i versi, già divenuti popolari, del Poeta, ebbero a subire l'impeto del suo sdegno ed a provare anche quanto pesassero le sue mani.

Dei vizi capitali dell'accidia dell'avarizia o prodigalità e della gola Dante non fa parola; né pare che alcun sospetto si possa al riguardo concepire di quel magnanimo, nato per operare e combattere, disdegnoso delle lusinghe e dei vili allettamenti terreni. Il Boccaccio stesso afferma che egli fu in ogni sua cosa temperatissimo. Non così potremmo soggiungere dell'ultimo de' peccati mortali dannati dalla legge divina, ossia della lussuria, per la quale anzi abbiamo la non dubbia confessione dell'Alighieri stesso.

Nel settimo girone del *Purgatorio*, ove sono appunto puniti i lussuriosi, dopo l'affettuoso e gentile incontro con Guido Guinzelli e col trovatore Arnaldo Daniello, che gli rivolge il discorso nella natia lingua provenzale, appare sulla riva, fuori della fiamma purificatrice, l'angelo della castità, il quale invita i poeti ad attraversare il fuoco:

Più non si va, se pria non morde,
anime sante, il foco; entrate in esso,
ed al cantar di là non siate sorde.

All'idea di dover passare per quelle fiamme, un subitaneo terrore invade il nostro poeta, come se dovesse subire l'orribile supplizio della propagginazione:

perch'io divenni tal, quando lo intesi,
quale è colui che nella fossa è messo.

Ripensando inoltre alla spaventosa visione che, più di una volta, aveva dovuto contemplare su nel mondo di corpi umani arsi vivi

sul rogo Dante, con le mani congiunte, secondo un atto naturalissimo, si sporge innanzi guardando il foco e imaginando forte umani corpi già veduti accesi.

Virgilio e Stazio lo incoraggiano a passare, assicurandogli che ivi poteva essere tormento, ma non morte; ed il buon maestro gli ricorda com'egli lo avesse salvato da ben maggiori pericoli che non fosse quel fuoco, il quale purificava, ma non bruciava, né consumava:

Credi per certo che, se dentro all'alvo
di questa fiamma stessi ben mill'anni,
non ti potrebbe far d'un capel calvo;
e se tu crede forse ch'io t'inganni,
fatti vèr lei e fatti far credenza
con le tue mani al lembo de' tuoi panni.

Ma il Poeta rimane ostinatamente immobile e perplesso, non ostante il caloroso ammonimento del Maestro e contro la voce della sua stessa coscienza, che lo ammonisce di obbedire alla sua guida. Virgilio si conturba un poco; infine, ricorre al più forte e convincente degli argomenti, alla più efficace persuasione, dicendogli come ormai tra lui e Beatrice non c'era più altra barriera che quella fiamma da attraversare:

Or vedi, figlio,
tra Beatrice e te è questo muro.

Al nome di colei che « nella mente sempre gli rampolla » Dante, vinto finalmente ogni indugio, riprende novello ardire, a quella guisa che Piramo morente riaprì gli occhi e le labbra alla soave visione della sua Tisbe, che disperatamente lo chiamava sull'esangue suo corpo. Così entra coraggiosamente nelle fiamme:

Come fui dentro, in un bogliente vetro
gittato mi sarei per rinfrescarmi,
tant'era ivi lo incendio senza metro.

E il dolce duca, frattanto, per confortarlo a perseverare nell'opera della penitenza, gli va ragionando di Beatrice dicendo:

Gli occhi suoi già veder parmi.

La voce dell'angelo, che è custode della scala, onde si sale alla cima del monte sacro, risuonando dall'opposta parte, guida i poeti fin quando riescono fuori della fiamma.

Nel quale episodio del passaggio delle fiamme, ove espiano il loro peccato le anime dei lussuriosi, è da notare che, diversamente da quanto al Poeta accade negli altri gironi del Purgatorio, ove egli passa semplice osservatore e spettatore delle altrui pene, senza rimanere in alcun modo toccato dai tormenti inflitti agli spiriti, qui, invece, trascorrendo il fuoco, soffre veramente del medesimo supplizio, sentendo un così cocente calore che si sarebbe gettato, dice con una potente immagine, in mezzo al vetro bollente, per rinfrescarsi.

Questo chiaramente significa che il Poeta, lordo egli pure di quella colpevole tendenza che ivi si scontava, doveva sopportare quelle sofferenze a mo' di espiazione, prima di entrare nel Paradiso terrestre e di presentarsi allo sguardo puro di Beatrice. E che Dante non andasse esente dal peccato, di cui fa qui velata confessione, ce lo prova altresì, insieme con altre testimonianze, l'impeto passionale di alcune sue rime, le quali ben chiaramente ci mostrano come Dante non amasse solo d'un amore mistico e spirituale, diventato un'adorazione, un'aspirazione religiosamente fervida, *un inno eucaristico*, secondo la bella frase del Carducci, a quella Beatrice che, trasfigurandosi, più non appare se non un tipo sovrumano di bellezza e di virtù; ma bensì anche sapesse amare come uomo, con tutto l'impeto del cuore esuberante, incline alle seduzioni ed agli allettamenti della carne.

*
**

Ognuno sa come tra le rime dantesche, che rimangon fuori della *Vita Nuova* e del *Convivio*, vi sono alcuni pochi componimenti, tra canzoni, ballate, sestine e sonetti, che cantano un amore tutt'altro che ideale e simbolico, ma con vero trasporto dei sensi, i quali vanno sotto il nome di *rime pietrose*, perché in esse si parla di una donna denominata *Pietra*, da taluno identificata con una Pietra degli Scrovigni, che il Poeta avrebbe conosciuto, durante il suo esilio, a Padova. Rime notevoli e che pur piacciono, servendo esse a farci conoscere un Dante ben diverso dall'autore

della *Vita Nuova* e dal cantore della *Commedia*, un uomo vero e reale, coi suoi ardori terreni e con le comuni debolezze. In esse freme davvero — ben nota il Finzi — il tumulto d'una passione violenta, alimentata dalla vista (non già temuta come quella di Beatrice, ma vivamente agognata) e dall'immaginazione accesa, non paga di platonici intendimenti e di estatiche contemplazioni.

E la passione trabocca calda, irruente in strofe piene di realismo, come la seguente:

S' io avessi le bionde trecce prese,
che fatte son per me scudiscio e ferza,
pigliandole anzi terza,

con esse passerei vespro e le squille:
e non sarei pietoso né cortese,
anzi farei com' orso quando scherza.

E se Amor me ne sferza,
io mi vendicherei di più di mille:
e i suoi begli occhi, ond'escon le faville

che m' infiammano il cor, ch' io forte anciso,
guarderei presso e fiso,
per vendicar lo fuggir che mi face:

e poi le renderei con Amor pace.

E quest' onda di crudo realismo che, trionfando delle mistiche idealità, prorompe talora viva e spontanea con una singolare freschezza e novità, sembra essere una caratteristica di quei poeti del *dolce stil novo*, presso i quali, come nel Guinizelli, nel Cavalcanti, in Cino da Pistoia, si trovano non di rado rime che ricordano assai da vicino le canzoni *pietrose* dell'Alighieri. Se questi versi, pertanto, paragoniamo con quelli della *Vita Nuova*, chi potrà in essi riconoscere il mistico cantore di Beatrice, alla cui vista

Ogni lingua divien tremando muta
e gli occhi non l' ardiscon di guardare?

Queste rime ci sono anche preziose, perché costituiscono un importante documento di quel periodo peccaminoso e dissoluto della vita di Dante che da parecchie testimonianze e da luoghi stessi del Poema ci viene luminosamente confermato.

Di tale traviamiento nella gioventù del Poeta troviamo un'eco diretta e sincera nel noto sonetto di Guido Cavalcanti, *il primo de' suoi amici*, come egli lo designa nella *Vita Nuova*, il quale, valendosi appunto di quella

franca e libera schiettezza che la grande ed intima amicizia gli poteva permettere, di quell' ascendente che la fama del nome e la maggiore età gli conferiva, ebbe a rimproverare con parole dettate dallo sdegno, e soprattutto dal cuore addolorato, la *vita vile* del suo quasi fraterno compagno, immemore delle sue elette virtù, dell'onesta ed intemerata condotta di un tempo:

I' vegno 'l giorno a te infinite volte
e trovoti pensar troppo vilmente;
allor mi duol de la gentil tua mente
e d' assai tue virtù che ti son tolte.

Solevanti spiacer persone molte,
talor fuggivi la noiosa gente,
di me parlavi così coralmente
che tutte le tue rime avea ricolte.

Or non ardisco, per la vil tua vita,
far mostramento che tuo dir mi piaccia
né vegno in guisa a te che tu mi veggi.

Se il presente sonetto spesso leggi,
lo spirito noioso che ti caccia
si partirà dall'anima invilita.

Sonetto che richiama spontaneamente alla memoria quanto il Poeta dice e confessa di sé e de' suoi passati errori negli ultimi Canti del *Purgatorio* e che lascia pure comprendere nell'affettuoso colloquio con l'amico Forese Donati, uno de' più teneri episodii dell'intero poema.

Nel VI girone del *Purgatorio* Dante, Virgilio e Stazio incontrano i golosi, ridotti dalla vista dell'albero, carico di frutti buoni ed odorosi, ad una orribile magrezza; e tra di essi il Poeta riconosce il suo amico Forese soprannominato Bicci Novello, figlio di Simone Donati, fratello di Corso e di Piccarda, morto in Firenze il 28 luglio del 1296. Delle famigliari relazioni di Dante con Forese abbiamo un documento notevolissimo in quella tenzone di sei sonetti, tra burleschi e satirici, scambiati tra i due concittadini poco dopo il 1290 e pieni di motti, di frizzi pungenti, invero non sempre decenti e da semplice scherzo amichevole.

Sono uno scambio di rimproveri e di insolenze, un palleggiarsi di accuse, di ingiurie, di vituperi, un alterco che ci fa pensare a quello fra Simone e maestro Adamo, — ben

scrive il Venturi¹ — sono manate di fango che in quei sonetti si scagliano a vicenda, né solo per scherzo e trastullo, come mostrò di credere dapprima lo stesso Del Lungo, dotto e geniale illustratore di questa tenzone,² il quale dovette poscia ricredersi.

Dopo avergli parlato di sé e dei compagni, della sua Nella, prorompendo, a questo ricordo, in quella violenta invettiva contro gli sfacciati costumi delle donne fiorentine, Forese Donati prega il Poeta di dirgli come mai, vivo ancora, egli si trovi nell'inferno, e chi siano coloro che l'accompagnano:

Deh, frate, or fa che più non mi ti celi;
vedi che non pur io, ma questa gente
tutta rimira là dove il sol veli.

E il Poeta a lui:

Se ti riduci a mente
qual fosti meco e quale io teco fui
ancor fia grave il memorar presente.

In questa risposta di Dante troviamo un amaro ricordo, unito ad un vivo e doloroso rimorso, di un periodo di vita disordinata e peccaminosa trascorsa con l'amico Forese, periodo, in cui i due amici si confortarono l'un verso l'altro in modo poco onesto e lodevole; ed il ricordo di quella vita viziosa, durante la quale

volse i passi suoi per via non vera,
immagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera,

doveva riuscire anche più increscioso, ora che Dante, sotto la guida di Virgilio, procurava di ritornare sul diritto sentiero della virtù:

Di quella vita mi volse costui
che mi va innanzi
. costui per la profonda
notte menato m'ha da' veri morti,
con questa vera carne che il seconda.

E tanto egli erasi ingolfato nel peccato, che era stata necessaria una particolare gra-

¹ G. A. VENTURI. *Dante e Forese Donati* in *Rivista d'Italia*. Anno VII, vol. I, fasc. 3, marzo 1904. Vedasi anche G. BARZELLOTTI. *Dante e Forese* nel periodico *Medusa*, anno I, n.º 2. Firenze, 9 febbraio 1902.

² ISIDORO DEL LUNGO. *La tenzone di Dante con Forese Donati*, nel vol. *Dante nei tempi di Dante*. Bologna, Zanichelli, 1888 (pagg. 437-461).

zia divina per essere ritratto dal fatale precipizio, in cui stava per cadere, a quella guisa che per l'antico compagno delle sue follie erano valse le preghiere della sua vedovella, soave e gentile figura di moglie ispirata alle più sante virtù della famiglia, ad abbreviare il lungo periodo di attesa nell'espiazione della sua pena, in cui avrebbe dovuto compiere nei balzi dell'Antipurgatorio e ne' sotto-stanti gironi:

Sì tosto m'ha condotto
a ber lo dolce assenzio de' martiri
la Nella mia col suo pianger dritto.
Con suoi preghi divoti e con sospiri
tratto m'ha della costa ove s'aspetta,
e liberato m'ha degli altri giri.

Come ben nota il Del Lungo, forse qui il Poeta, ritraendo con tanta gentilezza di linee e soavità di colori quelle immagini di Forese, di Nella e poi di Piccarda, intese rivendicare con versi degni veramente del Paradiso la santità della famiglia e delle virtù, dileggiate nelle rime plebee della sua gioventù mondana, quando della moglie di Forese nel son. I della citata tenzone così descriveva le miserie coniugali:

Chi udisse tossir la mal fatata
moglie di Bicci vocato Forese,
potrebbe dir che la fosse vernata
ove si fa 'l cristallo in quel paese.

Di mezzo agosto la trovi infreddata:
or sappi che de' far d'ogni altro mese!
e non le val perché dorma calzata
merzé del copertoio ch'ha cortonese.

La tosse, il freddo e l'altra mala voglia
non le addivien per umor ch'abbia vecchio,
ma per difetto ch'ella sente al nido.

Piange la madre, ch'ha più d'una doglia,
dicendo: « Lassa, che per fichi secchi
Messa l'avrei in casa il conte Guido! ».

Ormai tutti sono d'accordo — afferma anche lo Zingarelli¹ — nel congiungere con l'amicizia di Forese una specie di traviamiento dell'Alighieri; ma quel che importerebbe sapere è in qual cosa questi due uomini ebbero a peccare insieme. Non certamente nel vizio

¹ N. ZINGARELLI. *Dante*. Milano, Vallardi, 1903, pag. 149.

della gola, per cui trovasi qui condannato Forese, peccato, di cui Dante, come già avvertimmo, non si accusa mai e che apertamente è contraddetto dal Boccaccio, là ove dice che Dante « nel cibo e nel poto fu modestissimo, sì in prenderlo all'ore ordinate e sì in non trapassare il segno della necessità quel prendendo » (*Vita di Dante*, § 8). Ragione, per cui non pare in alcun modo ammissibile l'interpretazione che alcuni commentatori vorrebbero dare alle parole di Forese all'amico, nel momento del distacco:

Quando fia ch'io ti riveggia?,

riconoscendo in questa frase affettuosa dell'ultimo saluto una indiretta confessione del peccato che in quel girone si viene espiando, come se il Poeta dovesse un giorno trattenersi egli pure in quel luogo, a purgare la grave colpa.

Il D'Ancona¹ ammette che Dante e Forese potevano aver condotto insieme « vita divagata, dissipata, artisticamente epicurea, ma non di compagnacci, di manigoldi »; erano due anime gentili, due giovani di signoril costume e di poetico intelletto, che in un certo periodo della loro spensierata ed allegra giovinezza devono essersi concesse quelle licenze che ad ognuno si sogliono perdonare, pur trasmutando talora, e il cui ricordo doveva più tardi contristare l'uomo adulto, ritornato sul sentiero della virtù, giudice severo dei propri falli.

Quella *viltà*, che Guido Cavalcanti nel suo celebre sonetto rimprovera all'amico, alcuni, come il Torraca, vorrebbero perciò prenderla nel senso di abbattimento morale, di fiacchezza e di neghittosità; ma le parole di Guido sembrano piuttosto rivelare l'accoramento di chi si sente insieme ferito nell'amicizia ed offeso nel senso morale; onde ben saremmo col D'Ovidio² tentati ad ammettere che nella prima terzina di quel sonetto si contenesse un'allusione alla tenzone contro Forese.

¹ A. D'ANCONA, nell'opuscolo nuziale *Beatrice*. Pisa, Nistri, 1889, pag. 22.

² Vedi F. D'OVIDIO. *La rimenata di Guido*, in *Studi sulla « D. C. »*. Palermo, Sandron, 1901, pag. 202.

Ad ogni modo, questi per noi in gran parte oscuri ed incomprensibili sonetti preburghielleschi, indirizzati all'amico, compagno degli antichi trascorsi giovanili, sembrano trovare una vera palinodia nei caldi e puri sentimenti dell'amicizia e del sentimento, onde fioriscono le melanconiche e dolci terzine dedicate al tenerissimo episodio di quest'incontro nel *Purgatorio*, contenenti, in pari tempo, una delicata esaltazione, quasi un'apoteosi di questa povera Nella, così aspramente dileggiata nelle rime di altri tempi. Né mai poeta — esclama il Venturi — di un proprio fallo fece più nobile e più bella ammenda!

Fra le intime confidenze e la melanconia soave delle ricordanze gli erompe dal cuore una confessione, la quale però si vela di timido riserbo e di un certo mistero, onde è acuita la curiosità nostra, quasi preludio a quelle confessioni che poco dopo si compiranno in una scena meravigliosa e sublime, riboccante di sincerità e di passione, su nel *Paradiso terrestre*.

*
* * *

Dopo il passaggio della simbolica processione del *Paradiso terrestre*, fermatasi questa al grido degli angioli circondanti il mistico carro, i quali invocano la discesa di Beatrice, la bella donna finalmente compare:

così dentro una nuvola di fiori,
che dalle mani angeliche saliva
e ricadeva in giù dentro e di fuori,
sopra candido vel cinta d'oliva,
donna m'apparve, sotto verde manto,
vestita di color di fiamma viva.

Scomparso silenziosamente Virgilio, il Poeta si trova solo dinnanzi alla sua donna che, stando sulla sinistra sponda del carro, « regalmente nell'atto ancor proterva », si manifesta e rimprovera fieramente a Dante, che non può trattenere le lagrime, gli errori ed i travimenti di lui. Ed il discorso della donna amata suona come una inesorabile requisitoria, come la più severa condanna della condotta del Poeta, dopo la morte di lei, di quel periodo di travimento che egli stesso since-

ramente più volte confessa nella *Vita Nuova*, nel *Convivio*, nella *Commedia*.

Dante piange per il dolore dell' abbandono di Virgilio; ma Beatrice lo ammonisce che egli dovrà piangere per ben più grave ragione:

Dante, perché Virgilio se ne vada,
non pianger anco, non piangere ancora,
ché pianger ti convien per altra spada.

Gli angeli stessi si commuovono alle lagrime del Poeta, che, per vergogna, non osa alzare gli occhi verso colei che pur tanto aveva agognato di rivedere; ma non mostra già di commuoversi l' altera donna, la quale prosegue ricordando come quegli, non solo per le naturali influenze del cielo, *Purg.*, XVI, 73 e sgg.), ma altresì per abbondanza di grazie divine

fu tal nella sua vita nuova
virtualmente ch' ogni abito destro
fatto averebbe in lui mirabil prova.

Ma tanto più maligno e più silvestro,
si fa il terren col mal seme e non còlto,
quant' egli ha più del buon vigor terrestre.

Così, fin quando essa era vissuta in terra, sostenendolo col suo volto, aveva potuto sorreggerlo nella via della virtù, ma tosto che era passata alla vita celeste,

quando di carne a spirto era salita
e bellezza e virtù cresciuta m' era,
egli si era dato ad altra donna (cfr. *Conv.*, IV, 24), deviando dal retto cammino.

E questa confessione di Dante, per bocca di Beatrice, pienamente concorda con quanto il poeta stesso afferma nella *Vita Nuova* (XXXV-XXXVII), ove racconta come, dopo aver pianto la morte di Beatrice, accaduta nel giugno del 1290, gli apparisse una *donna gentile*, per la quale concepì subito una forte passione, sì che quasi si dimenticò del suo primo, grande e vero amore.

Ognuno sa come in questa donna alcuno volle riconoscere la Gemma Donati, che Dante in quegli anni effettivamente sposò; ma il Poeta stesso (*Conv.*, II, 13) s' ingegnò di dimostrare come essa altro non fosse che il simbolo della *filosofia*, cui egli si dedicò con maggior ardore, quasi, come Boezio, a conforto

della sua sventura, dopo la morte di Beatrice.

E Beatrice, continuando i suoi rimproveri, narra ancora com' ella tutto avesse fatto ed ogni mezzo avesse tentato per richiamare Dante alla virtù; ma ogni richiamo era parso vano per lui, così addentrato nella colpa,

che tutti argomenti
alla salute sua eran già corti,
fuor che mostrargli le perdute genti.

E, fra i travimenti, ai quali qui Beatrice accenna, oltre all'amore che, morta lei, Dante portò ad altre donne, sono certo da comprendere, opportunamente nota il Casini, anche tutte le piccole colpe di una vita leggiera e vana, i piaceri sensuali, i contrasti con amici e parenti, tutti quei trascorsi, insomma, dei quali un'eco è pervenuta a noi nella tenzone con Forese Donati e per i quali, come vedemmo, fiere cose scriveva al Poeta l'amico Cavalcanti.

Le parole che qui pronunzia Beatrice si collegano poi anche con quelle che troviamo nel II Canto dell' *Inferno*, ove Virgilio racconta che la beata donna si era a lui presentata nel Limbo, per pregarlo « con angelica voce, in sua favella, di muover tosto in soccorso del suo protetto. E l' invito di Beatrice all' *anima cortese mantovana* rivelava tutta l' ansia e l' amoroso affanno della santa donna per lui, che versava in così grave pericolo da perdere ormai ogni speranza di salvezza:

L' amico mio, e non della ventura,
nella diserta spiaggia è impedito
sì nel cammin, che volto è per paura:
e temo che non sia già sì smarrito,
ch' io mi sia tardi al soccorso levata,
per quel ch' io ho di lui nel cielo udito.
Or muovi, e con la tua parola ornata,
e con ciò ch' è mestieri al suo campare,
l' aiuta sì ch' io ne sia consolata.

Beatrice incalza imperterrita nell' accusare i falli del Poeta, sin quando non lo ha indotto a confessargli egli stesso:

Di', di', se questo è vero; a tanta accusa
tua confession conviene esser congiunta.

Ed il povero peccatore, confuso, smarrito, abbagliato dalla vista di lei — sebbene velata ancora, — mentre il cuore violentemente gli

palpita ai segni dell'antica fiamma, a stento trova alfine la voce per pronunziare un debole sí:

Confusione e paura insieme miste
mi spinsero un tal « sí » fuor della bocca,
al quale intender fûr mestier le viste.

Immerso, infine, da Matelda nel fiume Lete, vien da questa guidato in mezzo alla danza delle quattro belle ninfe, simboleggianti le virtù cardinali, così purificato e mondo, condotto innanzi al carro tratto dal grifone, grazie alla preghiera degli angeli per lui nel loro canto intercedenti, può ora contemplare la *seconda bellezza* della sua donna, che all'antico amante si disvela in tutto il suo meraviglioso, divino fulgore:

O splendor di viva luce eterna!
chi pallido si fece sotto l'ombra
sí di Parnaso, o bevve in sua cisterna,
che non paresse aver la mente ingombra,
tentando a render te qual tu facesti,
là dove armonizzando il ciel t'adombra,
quando nell'aere aperto ti solvesti?

*
* *

Da quanto abbiamo brevemente ricordato emerge chiara e sicura la conferma di un periodo di traviamiento occorso al Poeta
nel mezzo del cammin di nostra vita,

per cui la « selva oscura », nella quale egli si smarrisce, oltre al significato allegorico generale dell'umanità pervertita e corrotta, oltre a quello particolare del disordine politico e morale, in cui si trovava l'Italia del trecento, dovuto alla cupidigia dei beni temporali che travagliava la Chiesa ed all'abbandono degli imperatori tedeschi, viene ad assumere un terzo significato affatto personale, riguardante un'epoca nella vita stessa di Dante, peccaminosa e dissoluta.

Non fu questa, dunque, solamente una vaga finzione del Poeta per intendimento artistico, un artificio qualsiasi, da servire come prologo del viaggio e d'introduzione al Poema; ma bensì anche un fatto reale, vero, che all'Autore poteva fornire una schietta e potente ispirazione per questa peregrinazione espiatoria nei regni dell'oltretomba, fatto che assurge a tanta importanza, da costituire, insieme con l'amore per la scienza, col desiderio e proposito di degnamente celebrare e glorificare Beatrice, con le sventure dell'esilio ed i mali della patria, uno dei principali moventi e fattori della *Divina Commedia*.

Torino, 1913.

FEDERICO RAVELLO.





RECENSIONI

SAVERIO BETTINELLI. *Le « Lettere Virgiliane » con introduzione e a cura di PIETRO TOMMASINI-MATTIUCCI* (nella *Collezione di opuscoli danteschi* diretta dal Passerini) Città di Castello, 1913, in-16°, di pagine LXIII, 82.

Quanta importanza abbiano le *Lettere virgiliane* del Bettinelli, non solo rispetto alla fortuna di Dante nel sec. XVIII, ma anche rispetto al movimento della critica letteraria assai fervente e innovatrice in quel secolo che in nome del *buon gusto* pretendeva passare in rassegna e giudicare e vilipendere spesso i maggiori scrittori, è ben noto agli studiosi. E giacché la lettura di quelle lettere doveva riuscire piuttosto malagevole nei pesanti e rari volumi delle opere bettinelliane, il Tommasini-Mattiucci fece benissimo ad offrirci nella rinomata Collezione di opuscoli danteschi da molti anni e con molto amore diretta dal benemerito conte Passerini, una nuova e accuratissima edizione, condotta sopra altre due di Venezia e confrontata con l'edizione originale: ma fece ancora meglio e di più arricchendo il volume d'una introduzione abbastanza ampia, dotta e perspicua, allo scopo d'illustrare le origini, il valore e il fine delle lettere bettinelliane, in relazione col giudizio di altri scrittori precedenti su Dante, e con lo spirito insomma del tempo cui le lettere stesse appartengono.

Rileggendo invero quelle lettere, conviene prescindere un momento dall'esagerazione e dall'asprezza dei giudizi contro Dante Alighieri, che tanto furore di proteste e polemiche suscitarono in quei tempi aduggiando la fama dell'Autore, tanto più perché quei giudizi, come osservava un avversario del Bettinelli, cioè il Gozzi, non erano affatto nuovi, e si ricollegano, come il Tommasini spiega benissimo, a una tradizione che prolunga le sue radici fin nel sec. XIV; e d'altra parte il fine reazionario dell'Autore lo portava a colpire le più alte cime. Prescindendo dunque da questo pregiudizio, che tanto invero colpisce nell'opera bettinelliana, troviamo in questa una parte di critica effettivamente positiva, la parte senza dubbio più sana e duratura,

là dove cioè il gesuita mondano, come l'appellava il Bouvy, che aveva molto viaggiato e frequentato qua e là in Europa le Corti più disparate, che aveva insomma respirato altrove un aere più vivace e più vario, tende audacemente a rompere una volta quell'aere morto in cui, per opera di grammatici, di arcadi e di accademici pedanti e sdolcinati, agonizzavano in Italia la poesia e la cultura; le quali egli vorrebbe invero purgare e risollevar, facendovi circolare dentro nuove correnti d'ispirazioni affatto moderne, spontanee e nazionali. Sotto tale rispetto, noi perdoniamo dunque al Bettinelli l'intemperanza e, starei per dire, l'acredine dei suoi giudizi contro Dante, il Petrarca ed altri grandi scrittori ch'erano oggetto in quei tempi di imitazioni pessime e assai diffuse, e fermiamo con pieno assentimento la nostra attenzione sopra alcuni altri giudizi sparsi qua e là nelle lettere, le quali, d'altra parte, possiedono tutte una piacevolissima impronta di sincerità e di gaiezza quale non sempre possiamo aspettarci in altre pagine di critica settecentesca: giudizi che hanno valore per tutti i tempi e per tutti gli studiosi ai quali stiano a cuore l'originalità del proprio pensiero e l'italianità della lingua: per es. nella lettera VII, (p. 48): « Convien ben convincersi, o Italiani, che non è poeta chi fa dei versi soltanto, e che la sola imitazione mai fece un poeta », convincimento che solo poteva portare alla intima rinnovazione della poesia veramente originale e sentita quale fu poi quella degli spiriti più eletti del tempo, del Parini soprattutto e del Foscolo che dettero ragione al Bettinelli. E così è invero ammirevole lo sfogo di Virgilio allorché finge l'Autore ch'egli riveda Roma, l'antica madre latina, far tanto plauso a una poetessa francese, alla celebre madama Du Boccage, e tutta essere invasa dal gallico idioma; sfogo tanto più notevole in quei tempi che la *gallomania* era pure una minaccia, anzi un'onta per la nazionalità del pensiero e della lingua d'Italia.

Così parimente sono notevoli i giudizi che il Tommasini-Mattiucci va esprimendo nella sua introduzione, densa di ben meditate osservazioni e di opportuni ri-

chiami e raffronti in nota, e notizie bibliografiche. Egli osserva, p. es., in principio, che l'Autore « non ebbe in mira unicamente di biasimare la *Divina Commedia*. Invero, pur prendendo le mosse da Dante, e con la maggiore asprezza, non risparmia, si può dire, nessuno dei nostri classici. Appunto perché egli si era proposto come fine principale di purgare la poesia italiana dalla esagerata imitazione di essi, rivolge i suoi strali a preferenza contro Dante e il Petrarca, ch'erano i modelli più in uso presso gli Arcadi poeti ». E per negare giustamente al gesuita mantovano l'originalità della critica, anzi ipercritica, dantesca, risale a quella dei secoli precedenti scendendo poi verso il Varchi, il Castrovilla, ecc. fino al Gravina e al Muratori ed altri contemporanei del Battinelli, non del tutto favorevoli a Dante, come più tardi non furono nemmeno favorevoli del tutto il Foscolo, il Leopardi, il Monti e il Manzoni. La parte però più nuova e importante della sua illustrazione riguarda la critica, diciamo così, positiva del Bettinelli, cui dianzi accennammo: e come rivendica ancora una volta allo scrittore italiano l'indipendenza dei suoi giudizi dalla pretesa influenza dal Voltaire, così conferisce a lui, molto sagacemente e prudentemente, il vanto d'aver propugnato « col biasimare la cieca riverenza verso gli antichi, e insieme l'imitazione francese », con l'*andare a ritroso*, cioè, « a molti giudizi di tutti i dotti », una letteratura « italiana, propria e diversa dalle altre », si ch'egli « meriti di non essere dimenticato fra coloro i quali affidarono, sia pure incoscientemente, la nostra nazionalità alla letteratura, prima che quella esistesse di fatto, e, mercé una patria ideale, affrettarono l'avvento di quella reale ».

GIOVANNI FEDERZONI. — *Nuovi studi e diporti danteschi*. Città di Castello, S. Lapi, 1913, p. 240. (Collezione dantesca, N.º 3).

VITTORIO CAPETTI. — *Illustrazioni al Poema di Dante*. Città di Castello, S. Lapi, 1914, in 8º, di pagg. 206. Collezione dantesca, N.º 4).

Di questi altri due volumi viene ad arricchirsi la rinomata collezione dantesca del Lapi, la quale per la bontà degli scritti e per la chiarezza ed accuratezza della stampa merita veramente di proseguire sotto i migliori auspicii il suo onorevole e lusinghiero programma.

Il primo volume è una raccolta di scritti vecchi e nuovi onde l'Autore, il cui nome è già tanto noto fra gli studiosi, ha inteso illustrare, con dottrina ed amore,

alcune cose riguardanti la *Vita Nuova* e il Poema di Dante.

Per la prima, l'Autore propugna una data più tarda di quella che, seguendo il Boccaccio, comunemente ammettessi; Dante cioè l'avrebbe composta « quando gli venne per entro alla capace mente il vasto disegno della *Divina Commedia* », e si vale per la sua argomentazione anche dell'organamento mistico della *Vita Nuova*, fondato cioè sull'*uno*, sul *tre*, sul *nove* e sul *dieci*; organamento proprio dell'età matura del divino poeta, e sul quale ritorna ancora l'Autore per altre considerazioni e deduzioni opportune e notevoli. Riguardo al Poema, seguono altri studii, modestamente intitolati *conversazioni e divagazioni intorno al Poema di Dante*, ricche però di sensi originali ed acuti, e, come sempre, d'una esposizione assai chiara e garbata. Per brevità, mi limito a ricordare il primo studio: *Una scena dell'«Inferno» dantesco non descritta dal Poeta*, in cui vengono scrutati i sentimenti di Farinata allorché per le parole dei diavoli ferocemente urlanti e stizziti, aspettava già un uomo vivo e d'alta importanza: e le pagine pateticamente suggestive e istruttive intorno a Piccarda Donati.

Una terza parte del volume contiene infine *Varietà dantesche e non dantesche*, con spiegazioni di versi o di canzoni e di cose, insomma, variamente notevoli e buone, riguardo Dante o altri poeti del tempo suo.

Il volume del Capetti contiene parecchie illustrazioni al poema di Dante, le quali in parte erano già state pubblicate, e in parte son nuove e pregevoli, sì che può dirsi fece l'A. assai bene a raccoglierle tutte in un volume; ecco i titoli: *Capaneo e il Veglio. La leggenda delle lagrime. Di una relazione simbolica tra i due monti Ida nel poema dantesco. La scena dei barattieri. Il Canto dei trionfi. La leggenda del transito della Vergine. Maria Buonconte di Montefeltro nel suo Canto. Il Canto ottavo del «Purgatorio». Sulle tracce di Virgilio. Qual uso facesse Dante della preghiera liturgica. L'intreccio nei Canti di Dante. I sette P.* Argomenti, come vedesi, numerosi e disparati di cui non ci è possibile dare qui un riassunto particolare: solo non devesi tralasciare di riconoscere, che sebbene non siano agitate dall'Autore questioni grosse, ovvero affacciati problemi con carattere rigorosamente storico e scientifico, tuttavia quasi tutte le pagine sono animate da uno spirito sagace e caldissimo nel penetrare ed esporre molte bellezze e motivi psicologici del divino poeta.

G. LIDONNICI.



NOTIZIE

L'edizione nazionale delle Opere di Dante.

È stata approvata dai Deputati e poi dai Senatori, una proposta di legge dell'on. Valenzani per preparare e pubblicare in occasione del sesto centenario dalla morte del Poeta, colla contribuzione dello Stato, una edizione critica delle opere dell'Alighieri. La legge Valenzani risponde veramente a un vivo desiderio degli studiosi e di tutti coloro ai quali sta a cuore la dignità nazionale. Ora è sperabile che la Società dantesca, incaricata degli studii per questa edizione critica, senta finalmente e sul serio la assoluta necessità di togliere ogni indugio, come le è tolto ogni ostacolo, e di alacramente provvedere a che la sua lunga promessa abbia adempimento sicuro, degno e sollecito.

Torneremo prossimamente su questo argomento: intanto segnaliamo qui lo scritto del Passerini (*La Società dantesca italiana e l'edizione critica delle Opere dell'Alighieri*) nella *Rivista d'Italia* del 15 maggio, e ricordiamo il bell'articolo di Ugo Ojetti (*Dante senza editore*), ripubblicato, dal *Corr. della sera*, in questo *Giornale*. Il Passerini e l'Ojetti sono d'accordo sulla necessità di un provvedimento governativo, atto a fornire, per la serietà e la dignità degli studii, alla Società dantesca i mezzi necessari per questa edizione critica che la Società stessa da bene un quarto di secolo promette e non fa, per deficienza, si afferma, di denari: ed esortano Società e Governo, a trovare finalmente la via per riparare a tale sconcio. Ma ora che la via è trovata, vediamo nel *Secolo* del 15 giugno uno scritto del Prezzolini (*Lo Stato editore*), volto a combattere la legge Valenzani come inutile, se non forse dannosa. Il Prezzolini veramente ha ragione di diffidare delle così dette « edizioni di Stato », sempre laboriose, costose e clandestine: ma par ch'egli ignori come, in questo caso, il Governo non dovrebbe farsi né editore né spacciatore delle Opere di Dante, — delle *Opere* e non della sola *Divina Commedia*, come il Prezzolini crede, — la cura delle quali rimarrebbe interamente affidata alla Società dantesca, che ne assumerebbe,

sotto ogni rispetto, la intiera responsabilità. Converrà piuttosto tener desta la così detta opinione pubblica, ed esercitare, d'ora in poi, nell'interesse comune, una specie di assidua e seria vigilanza sulla Società dantesca, la quale, sebben diretta da molti e valenti uomini, non ci pare che abbia sempre, — e non abbiamo ommesso mai di notarlo e di lamentarcene, — anche tenendole conto degli ostacoli che l'hanno impedita, non ci pare, diciamo, che abbia sempre adempiuto, nel passato, tutti gli obblighi suoi con la desiderata solerte accortezza. Riserbandoci di trattare un po' a fondo anche di questo argomento, crediamo utile di riferire intanto, con tutte le sue inesattezze, e senza alcun commento, che sarebbe perfettamente inutile, la parte dell'articolo del Prezzolini che specialmente riguarda l'edizione critica della *Commedia* e il lavoro della Società.

Scrivo a questo proposito il Prezzolini:

« In una delle ultime sedute della Camera i Deputati hanno votato all'unanimità l'edizione nazionale, a spese dello Stato, della *Divina Commedia*. Applaudiamo al nobile sentimento che ha tratto a così rara concordia i nostri rappresentanti, ma ci permettiamo di esprimere qualche dubbio sulla opportunità e necessità di questa spesa. Salta agli occhi di tutti a prima vista che di edizioni della *Divina Commedia*, da quella principesca del Passerini a quella modestissima del Barbèra, ne abbiamo un'abbondanza tale che il pubblico non sentiva davvero il bisogno di una nuova. Ma forse è necessario il sussidio dello Stato per avere un'edizione « criticamente perfetta, » tale, cioè, come crediamo che qualcuno abbia detto, da restituirci il testo della *Divina Commedia* quale Dante lo scrisse? Sarebbe una speranza vana in primo luogo e, in secondo luogo, non ci sarebbe troppo da augurarsene la realizzazione. Il testo quale Dante lo scrisse non si potrà mai avere, per la semplice ragione che manca l'autografo dantesco; e non potremo mai sapere quali modificazioni i primi copisti possono avere introdotto; né, d'altra parte, la fedele riproduzione, la « diploma-

tica » riproduzione, come dicono, servirebbe ad altro che a darci una *Divina Commedia* con le particolarità grafiche proprie al tempo di Dante ma estranee al nostro, che ci sarebbero di impedimento alla lettura. L'edizione critica di Dante, se sarà perfetta, come non v'è dubbio, sarà un'edizione *illeggibile* o, per lo meno, *difficilmente leggibile* ad occhio profano.

« Alcuni anni or sono, un reputato studioso, il prof. Orazio Bacci ci dette, con gli stessi criteri di esattezza e di critica, il testo della *Vita* di Benvenuto Cellini, con il vantaggio di poterne riprodurre testualmente l'autografo che di quest'opera si conserva in Firenze. Ebbene, questa magnifica edizione è un'edizione che è letta... quanto l'autografo. Volete vedere com'è fatta? Ecco la prima pagina: « Io aueuo cominciato a scriuere di mia mano questa mia uita, come si può uedere in certe carte rappiccate ma cōsiderando che io perdeuo troppo tempo et parendomi una smisurata uanità Mi capito inanzi un figliuolo di michele di goro dalla pieue a groppine, fanciullino di eta di anni Xiiii, Icirca, et era ammaltuccio... »

« E così via. Or guardate il bel gesto che si spendano denari per stampar la *Divina Commedia* con gli *haueuo* e gli *et* e i *pché*, quando ne abbiamo tante ben impresse e alla portata di tutte le borse? Né si creda che il lavoro critico abbia a scoprire grandi differenze e fissare nuove lezioni. Anche i dotti che si accingono a questo lavoro fanno benissimo che ben poco potranno portare di nuovo, e quel ben poco di nessuna importanza: intendo dire che il valore di Dante sarà sempre lo stesso, anche se una virgola muterà di posto e se una lezione prenderà più consistenza.

« Dante potrà acquistar domani nuovo senso, com'è di tutte le opere grandissime, per l'acume di un critico e per la sensibilità di un poeta, che ci farà vedere in lui nuove bellezze: non per la variante di un codice! Anche nel passato un Foscolo o un De Sanctis hanno fatto più d'un Barbi, benemerito editore di un perfetto testo critico della *Vita Nuova*, costatogli più di quattordici anni di lavoro e che, in fondo, non si distingue tanto dalla modesta edizione a 50 centesimi che ce ne dà la *Biblioteca Romantica*.

« In conclusione, dunque, si è costretto lo Stato ad una spesa di lusso, che servirà unicamente alla soddisfazione di alcuni filologi e che, in fondo, con il culto di Dante sparso per tutto il mondo e talvolta anche sotto forma di superstizione, sarebbe stato possibile fare per privata iniziativa, raccogliendo l'obolo di tutti i dantisti. Il che sarebbe stato più opportuno, oltre che dal punto di vista della giustizia, cioè del non spendere il denaro di tutti in cose di lusso al servizio di pochi studiosi, anche dal punto di vista pratico, perché lo Stato non è un buon editore ».

Di monsignor Giacomo Poletto,

l'illustre e compianto dantista morto recentemente a Padova, scrive Francesco d'Ovidio al Direttore del *Giornale d'Italia* (24 maggio):

« Il 22 dello scorso aprile è morto in un paesello del territorio padovano, nell'età di settantaquattr'anni, monsignor Giacomo Poletto, che nel 1886 fu chiamato da Leone XIII a Roma per occuparvi la Cattedra dantesca ch'egli aveva fondata nell'Istituto Leoniano. Il Poletto la tenne con molto onore fino all'anno passato, quando vi rinunciò per trarre in dolce riposo gli ultimi suoi giorni in una sua villetta, nella quale per troppo breve tempo ha potuto riposarsi!

« Orbene, come mai nessun giornale ha parlato della morte di quel valentuomo? Io stesso non ne avrei saputo nulla, se per mero caso non l'avessi appresa qui da un religioso molto colto e gentile. È vero che il *Cittadino* di Genova, inviandomi poi dal medesimo personaggio, aveva dato subito il luttuoso annunzio, abbozzando un po' di biografia del Poletto, e citando l'*Avvenire d'Italia*, che dunque doveva aver fatto altrettanto. Ma io intendo dire dei giornali come il suo. E il silenzio mi parve sulle prime tanto singolare, che dubitai fossero piuttosto sfuggiti alla mia attenzione gli articololetti necrologici. Solo quando ne ho chiesto qui al Torraca e ad altri, come in Roma allo Scherillo, e li ho visti ignari della fine del povero Poletto, mi son persuaso che questa è passata inosservata a molti per la solita ragione che nell'Italia una vi sono, in effetto, due Italie, e che spesso *nescit sinistra quid faciat dextera*. È un fatto di cui la colpa è or più dall'una or più dall'altra parte, ma è un fatto ad ogni modo spiacevole e peggio. In questo caso particolare il certo è che un letterato del valore di Giacomo Poletto, se fosse stato un laico, non sarebbe trapassato così, se mi è lecito dire, clandestinamente, e così senza rimpianto da parte degli studiosi d'ogni maniera, d'ogni abito, d'ogni fede, o d'ogni miscredenza!

« Eppure, egli non era un settario. Dante è stato sempre, ed è questa una delle sue più belle glorie o una delle più belle prove della sua gloria, tirato in sulla chiosa « e dei Bianchi e dei Neri »; ma il Poletto, via, non è stato un Nero, benché vestisse di nero; e benché in certi punti scabrosi si sentisse in obbligo di correggere certe intemperanze dei dantisti o dantofili liberali, e magari di contrapporre alle esagerazioni loro qualche esagerazioncella sua. Ma il più delle volte ogni liberale spassionato poteva trovarsi o mettersi d'accordo con lui, e soprattutto riconoscere in lui uno spirito naturalmente temperato e retto, un animo buono e dolce, una disposizione modesta e cortese. La critica laica fu sulle prime un po' severa e asprezza con lui, ma dopo si avvide non esservi alcuna ragione d'averlo in sospetto, e ch'egli era proprio un brav'uomo, nel più schietto senso della parola.

« Non sarebbe forse il momento, e certo non lo è per me, di esaminare e giudicare il suo copiosissimo *Dizionario dantesco* e il suo ponderoso *Commento* al Poema, e i molti opuscoli che son come rifioriture delle due opere maggiori. Non si può negare che in queste v'è un non so che di farraginoso, e talvolta un certo languore nel ragionamento, ed una cultura, sotto certi rispetti, un tantino antiquata. Ma sono una onesta miniera di notizie, di opinioni, di discussioni, di problemi, di riscontri, di osservazioni spesso sagaci o delicate. Quanto a me non oso più chiosare un sol verso senza prima vedere che cosa ne abbia egli detto, e più adoperò quotidianamente il suo *Commento* e più mi cresce la stima per esso e la simpatia per lui. Mi compiaccio intanto che il mondo laico non abbia sempre negletto un uomo così rispettabile e così degno: la Crusca lo fece Accademico corrispondente, e taluni studiosi di Dante ebbero con lui i più cordiali rapporti. Alla cara e intemerata sua memoria vada oggi un saluto di memore affetto anche dalle colonne d'un giornale di quell'Italia che non fu per l'appunto la sua! »

* * *

■ Giacomo Poletto nacque settantaquattro anni fa a Enago, figliuol di pastori. Per le cure del Selmi accolto tredicenne nel Seminario patavino, vi compì gli studii e vi insegnò poi, finché non fu chiamato a Bergamo professore in quel collegio di Sant' Alessandro. Tornato presto a Padova, di nuovo tenne cattedra nel Seminario fino al 1886, quand'ebbe a Roma, da Leone XIII, quella cattedra dantesca ch'egli illustrò con profitto e decoro fino allo scorso anno. Da pochi mesi, per curar la malandata salute, avea lasciato l'insegnamento, quando la morte lo giunse in una sua tranquilla villetta non lontano da Padova il 22 aprile di quest'anno. Dei suoi molti scritti danteschi, non tutti del pari notevoli, ma dai quali tutti appare la nobiltà del suo colto ingegno e del suo animo buono, ricordiamo il *Dizionario dantesco di quanto si contiene nelle opere di D. A. con richiami alla « Somma » teologica di s. Tommaso d'Aquino* (Siena, 1885-87 vol. 7); *Alcuni studi su D. come appendice al « Dizionario »* (Siena, 1882); *La dottrina di D. A. intorno al triplice elemento religioso, civile e letterario* (Modena, 1881); *La Chiesa nel concetto di D. A.* (Torino, 1876); *Libertà e legge nel concetto di s. Tommaso d'Aquino e di D. A.* (Padova, 1883); *Nuove ricerche sul sistema politico religioso di D. A. come base fondamentale al commento del sacro Poema* (Padova, 1889); ecc. ecc. ■ g. l. p.

Di Bandino di Ugolino della Gherardesca

si occupa Pèleo Bacci nel *Marzocco*, dove sotto il titolo: *Gli sponsali di un figlio del conte Ugolino* egli scrive:

« Il Passerini, pubblicando la genealogia de' Gherardesca nella raccolta del Litta, parlò di un Banduccio, figlio del conte Ugolino, e lo diede come spurio e unito in matrimonio, il 16 gennaio 1286, con Manfredina di Manfredino Malaspina marchese di Giovagallo: « la scritta nuziale esiste tra le pergamene del Capitolo di Pisa ». Nel 1873 il conte Giovanni Sforza, ne' suoi studii storici su *Dante e i pisani*, ripeté la notizia e cambiò Banduccio in Landuccio e annotò: « l'amico mio prof. Paganò Paganini, che toltosi il grave carico di rovistare esse pergamene per rintracciarmi questa scritta, le esaminò tutte ad una ad una, mi accerta che più non si trova tra le medesime ». Non sussisteva dunque che la notizia. E lo Sforza vi si riferì ancora in un suo articolo, del 1900, sul *Preteso sepolcro della vedova del conte Ugolino a Bibola in Lunigiana*: « fu in prime nozze che la Manfredina, figlia del guelfo Manfredi, che combatté a Montaperti, e sorella di Moroello, il *Vapor di Valdigmagna* di Dante, sposò il bastardo d'Ugolino. Lo prova il Passerini nella genealogia de' Gherardesca »; « lo ignorò il Litta, e con lui lo ignorarono il Gerini e il Branchi ».

« Oggi possiamo invece affermare che, oltre la notizia, sussiste pure il documento, anzi sussistono i documenti, e non tra le pergamene dell'Archivio dei Canonici della Cattedrale di Pisa, bensì tra le filze che vanno sotto la denominazione generica di *Acta Capituli* [Arch. Cap., A, 5, cc. 9, 10 (1285-1292)]. Sono invece, almeno in parte, schede di un tal Manfredino, notaio sarzanese, che accoglieva nelle proprie abbreviature atti pubblici anche estranei agli interessi diretti del Capitolo della Primaziale.

« Se nella mente sorgono e si affollano, evocati dal verso dantesco, i biechi spettri de' *duo ghiacciati in una buca*, e quel del Conte che s'insanguina i denti rosicchiando il cranio del nemico, detergendosi la bava fra i capelli di lui, o si distenda agli occhi *campo piceno* ingombro della strage de' Bianchi, o Currado Malaspina si faccia innanzi a chieder novella di Val di Magra, o appaia o scompaia d'un tratto la tenue gentile figura della *buona Alagia*, o si ripensi Dante medesimo che dalla piazza della Calcandola si reca apportatore di pace, per procura dei Malaspina, presso Antonio da Camilla vescovo e conte di Luni; se la visione di questi vaganti fantasmi associamo per un momento ai documenti notarili di Manfredino da Sarzana, e per i fatti che quivi si narrano, e per le parentele che essi ravvicinano e per i luoghi e le persone che ricordano, noi non potremo non sentire di vivere in un mondo dantesco.

* * *

« Riassumiamo i documenti rintracciati.

« Il 24 novembre 1284, a tre mesi di distanza dalla disfatta della Meloria, il conte Banduccio, figlio dell'illustre uomo conte Ugolino da Donoratico, per grazia di Dio potestà di Pisa e signore della sesta parte

del Regno cagliaritano, avutone consentimento e autorità dal detto padre suo, ivi presente, faceva e costituiva suo procuratore e nunzio speciale messer Guelfo da Vezzano, canonico pisano, convenuto all'atto di procura e accogliente il mandato conferitogli. A messer Guelfo canonico, il conte Banduccio dava facoltà di giurare in suo nome e sposare e togliere in legittima moglie, per conto di esso Banduccio, monna Manfredina figlia di messer Manfredo, marchese Malaspina. Lasciava al suo procuratore, Guelfo da Vezzano, l'incarico di stabilire e provvedere a tuttociò che potesse riferirsi alla donazione nuziale e alle arre sponsalizie, garantendo sui beni di Banduccio e del padre suo, conte Ugolino, posti in Pisa e nel distretto pisano. Come aveva concesso facoltà a fare e dare così, in suo nome, dava facoltà di fare e ricevere per quanto alla dote di monna Manfredina potesse riferirsi. Infine uscendo dalle formule, involute di parole e di previdenze, Banduccio incaricava il suo procuratore, appena avutone il consenso da monna Manfredina medesima e dal padre suo, o da altra persona che legittimamente ne avesse tenute le veci, di disporla senz'altro con uno o con due anelli d'oro, secondo era richiesto dalla consuetudine.

« L'atto di procura fu stipulato in Pisa nella stanza abitata dal conte Ugolino, posta nel Palazzo del Potestà del Comune pisano.

« Il 15 gennaio 1285 il canonico messer Guelfo da Vezzano si trovava nella Lunigiana per adempiere l'incarico ricevuto. La cerimonia solenne degli sponsali si celebrò nella chiesa di S. Niccolò in Villafranca. Erano presenti prete Rinaldo rettore della chiesa, Bonaccorso del fu Bastardo da Mulazzo e maestro Bonaventura. Monna Manfredina, interrogata dal procuratore, messer Guelfo, dichiarò di volere il conte Banduccio per suo legittimo marito e si espresse presso a poco in questi termini: — Io Manfredina figlia di messer Manfredi, col consenso e per volontà di madonna Beatrice, mia madre, riconosciuto in voi, messer Guelfo, il procuratore di Banduccio, in questo momento lontano, consento e prometto che avrò e terrò Banduccio come mio legittimo marito e non aderirò di convivere maritalmente con altri se non con lui e a lui mi conserverò fedelmente unita come a legittimo marito. Il canonico messer Guelfo da Vezzano rispose: — Io Guelfo, nominato procuratore speciale da Banduccio, nella mia qualità di procuratore vi confermo pure che Banduccio vi avrà e terrà come sua legittima moglie, e non aderirà di convivere con altra donna maritalmente, e a voi come a legittima moglie serberà fede. —

« Pronunziate le due formule, messer Guelfo, subitamente, nella chiesa ove si trovavano e in presenza dei testimoni e di madonna Beatrice, come procuratore di Banduccio, subarrò, disposò, ossia inanellò *subarravit et desponsavit sive annulavit* monna Manfredina,

con due anelli d'oro adorni di pietre preziose. In uno splendeva uno smeraldo, nell'altro un diamante: *cum duobus annulis aureis habentibus petris pretiosis, uno cum petra smarauldi et altero cum petra diamantis.*

« I documenti brevemente transunti correggono e insegnano molte cose. L'atto matrimoniale non è del 15 gennaio 1286, bensì del 15 gennaio 1285. Banduccio non deve considerarsi come spurio, ma figlio legittimo, se in presenza del padre e in un atto pubblico vien chiamato *comes Banduccins*. Il 24 novembre 1284 il conte Ugolino già si era fatto gridare potestà di Pisa e nel Palazzo del Potestà si era insediato ed abitava. Il marchese Manfredi Malaspina non doveva esser morto nel 1282 in Sardegna, se i documenti, pur dandolo assente dalla cerimonia degli sponsali, non accennano col consueto *quondam* ad esser egli trapassato.

« Banduccio, narrao gli storici, che cadde trucidato nella sommossa del 1º luglio 1288, allorché tentava sopraffare i partigiani ghibellini dell'arcivescovo Ruggieri e sperava sottrarre il padre alla vendetta crudele; Manfredina si rimaritò nel 1304 a Pierino di Bernabò di Casasco.

« Dante, vent'anni dopo la cerimonia degli sponsali, era in Lunigiana, e per i rapporti che ebbe con Moroello, il *vapor di Val di Magra*, dovè sostare nel castello di Villafranca e forse entrare nella contigua chiesa romanica di san Niccolò. La chiesa ed il castello rimangono tuttavia; ma alterati, trasformati, rinnovati. Ai piedi delle rocce di Manfredi e di Moroello Malaspina scorre l'acqua del Bagnone che lì presso confluisce nella Magra, e sulle mura sgretolate un denso fasciame di edera sale e si abbranca tenace.

La fama che la vostra casa onora
grida i signori e gridla la contrada... »

Lorenzo Filomusi Guelfi,

annunziandoci prossima la pubblicazione dei suoi *Paralipomeni danteschi*, ci scrive:

« Preg.^{mo} signor Conte, ho letta nell'ultimo quaderno del *Giornale dantesco*, la replica del padre Busnelli alla mia *Critica di coalizione* e lessi a suo tempo lo studio del dottor Moricca, *La città di Dite* (*Giorn. dant.*, XXI, 1-38), e la scherzosa nota del prof. Bevilacqua (*Giorn. e vol. cit.*, 35-36). La prego di far conoscere ai suoi lettori che a tutt' e tre questi valentuomini rispondo nei due ultimi studii d'un mio volume d'imminente pubblicazione, dal titolo *Paralipomeni danteschi*.

« Con vivissimi ringraziamenti,

Popoli, 24 aprile, 1914.

dev.^{mo}

L. FILOMUSI GUELFI ».

Siamo lieti a questo proposito di poter dare il som-

mario della materia trattata nel nuovo prossimo volume dell'operoso dantista, che è questo:

L'inanellata pria — Ramogna — I tredici esempi di superbia punita — La prescienza nelle anime del « Purgatorio » — L'origine dei sette vizii capitali in San Tommaso e in Dante — Quel che il Ciel da sé in sé riceve — La sacra fame dell'oro — La doglia di Dante per la pena di Forese — L'ortografia e l'interpretazione dei vv. 34-35 del C. X del « Paradiso » — Rimorto — Rocco — La « pargoletta » del C. XXXI del « Purgatorio » — Il simbolo dei due fiumi del Paradiso terrestre — Un argomento di fede — Due meraviglie — La resurrezione della carne — La lezione e l'interpretazione dei vv. 107-108 del C. IX del « Paradiso » — La vita dei due amici Dante e Forese — L'avvocato dei tempi cristiani — Il « prima » e il « poi » della doppia danza dei dottori — Poscia e « prima » della morte di Cristo — La luce più dia del minor cerchio — « Sicut tibi cui Bis unquam coeli jama reclusa? » — Il latino di Cacciaguida — Tetragono — La gloria che non si lascia vincere a disio — Il reame in cui si specchia la divina giustizia — L'aquila della sfera di Giove — Flailli — Ancora della riviera e il cerchio di luce — L'irrazionale nella letteratura e il Poema dantesco — Critica allegra — Critica di coalizione.

Giannina Franciosi,

la nobile figliuola del sempre lacrimato e caro Giovanni Franciosi, ha svolto in Roma, al Lyceum, un suo applauditissimo corso di conferenze intorno al *Purgatorio* con questo programma: 3 gennaio, *Introduzione* al corso; 10, *Religione e misticismo ai tempi di Dante*; 17, *L'arte*; 24, *La vita civile e i personaggi del « Purgatorio » dantesco*; 31, *L'antipurgatorio* (Canti I-II); 7 febbraio, *Concetto della misericordia divina* (III, V); 14, *L'Impero e il cittadino* (VI); 21, *La valletta della meditazione* (VII-VIII); 28, *La città di Maria* (IX-X); 7 marzo, *Umiltà e carità* (XI, XIII); 14, *I Signori e le Corti* (XIV-XV); 21, *Il libero arbitrio e l'amore divino* (XVI, XVIII); 28, *La liberazione dai beni terreni* (XIX-XX); 4 aprile, *L'episodio di Stazio e la concezione di Virgilio nel Medio evo* (XXI-XXII); 18, *Gli amici di Dante* (XXIII-XXIV); 25, *La donna nel « Purgatorio »* (XXVII); 2 maggio, *Il Paradiso terrestre* (XXVIII); 9, *Beatrice* (XXIX-XXX); 16, *La purificazione* (XXXI, XXXIII); 23, *Ombre e luci*.

A Romano degli Ezzelini,

lo storico colle ricordato da Dante nel IX Canto del *Paradiso* — *In quella parte de la terra prava Italica, che siede in tra Rialto E le fontane di Brenta e di Piava, Si leva un colle* — si è inaugurato il 21 di aprile un monumento al Poeta, per cura del Comitato bassanese della Società Dante Alighieri fra grande concorso di gente festante. Narrano i giornali, e da' giornali riferiamo, che alle 9,30 precise, nell'ora in cui il monumento veniva scoperto, il dirigibile militare « P. IV » com-

parve nel cielo eseguendo magnifiche evoluzioni fra l'ammirazione della folla entusiasta. Per l'inaugurazione pronunciarono discorsi di circostanza il dott. Gobbi presidente del Comitato, il nob. Stecchini sindaco di Romano, l'onorevole Roberti e l'arciprete Ferrazzi, caro nome, aggiungiam noi, di dantesca memoria; parlò per ultimo il prof. Gilberto Sécrétant quale oratore ufficiale.

Dopo essersi chiesto se il Poeta sia mai salito sul colle di Romano, da Lui reso sacro pèi secoli con la sua arte, l'oratore disse propendere affermativamente, data l'indicazione così chiara del colle ch'egli ci ha trasmessa insieme con la evidente conoscenza diretta della storia e della vita del paese, giacché negli accenni discreti del pur condannato Ezzelino il Poeta ha fatto giustizia anche degli orrori della guelfa leggenda, interessata ad esagerare l'infamia di Ezzelino per far dimenticare la strage di Alberico. Rilevando poi come sieno andate perdute per noi molte tracce sicure dell'errare doloroso e pensoso del Poeta, il Sécrétant notò come ciò tuttavia meglio ci aiuti a riconoscere l'unità della sua vita nella unità della sua opera. Per tutte le terre d'Italia Egli vagò, e vagando per ovunque assieme con l'unità geografica stabilì primo, il Poeta, l'unità linguistica d'Italia. Ma, pur troppo, vagando, aveva dovuto vedere l'Italia, geograficamente e linguisticamente una, moralmente divisa in modo orribile. Papa e Imperatore in lotta, in lotta Comuni e Signori, e i Comuni fra loro, ed entro ad essi le fazioni spietate. Ed egli, il nobile Fiorentino fattosi di popolo, invocò in Roma il ritorno pacifico dei due « Soli », dell'Imperatore e del Pontefice, concordi a guidare gli uomini al bene terrestre e alla felicità eterna, e Roma fece centro di questo suo sognato mondo imperiale, di cui l'Italia doveva essere il giardino. Così invocò all'Italia, pur nelle sue conservate autonomie, l'unità morale, additandole una missione di civiltà da compiere nel mondo. « Per ciò — conclude l'oratore — noi adoriamo Dante primo padre, e la tradizione di lui che si conservò per secoli isolatamente, oggi è religione di tutto il popolo ».

Dopo i discorsi venne fatta la consegna del monumento alle autorità di Romano. I fanciulli delle scuole elementari cantarono un inno trionfale musicato dal prof. Alfeo Buia, su parole del dottore G. Vaccari; e alla solenne cerimonia inaugurale erano presenti le autorità civili e militari, le rappresentanze della « Dante Alighieri » di Padova, di Vicenza, di Treviso.

La targa di bronzo recante il profilo austero del Poeta è opera, dicono riuscitissima del prof. Guido Bartolotto: la fusione fu eseguita ed offerta dalla ditta Giovanni Colbacchini, il marmo donato dal conte Gulinelli.

Il Perú a Dante.

Ci si informa che prossimamente verrà collocato nella Università di Lima un busto dell'Alighieri, opera

dello scultore italiano Iginio Montini, quello stesso che già scolpì l'effigie del Poeta di nostra gente pel *Circolo italiano* di Buenos Aires.

Il busto, che sarà donato all'Università di Lima da un ricco peruviano, ammiratore della patria nostra e della italica cultura, è fuso nel bronzo, e misura circa due metri di altezza.

Dante in Germania.

Si è fondata una nuova associazione dantesca la quale invia ai giornali questo appello diretto a tutti gli ammiratori di Dante. « Dopo lunghi preparativi si è ora fondata una nuova associazione tedesca *Dante Alighieri*. Il suo scopo e la sua mèta è di studiare il poeta italiano con tutti i mezzi di attività scientifica e artistica, e di fare anche della Germania un punto centrale e un degno focolaio di questo studio. Il momento, dato il sempre maggiore interesse che si ha per Dante e per il suo capolavoro, è non soltanto favorevole, ma addirittura incalzante. L'Associazione si tiene tanto lontana da ogni concetto di partito o di qualsiasi altra corrente, quanto ne è lontana l'ammirazione per l'alto poeta di cui essa porta il nome ». La tassa annua dell'associazione è di dieci marchi e ogni socio riceverà in dono l'annuario dantesco edito da una Casa di Jena. Tra i promotori dell'associazione si notano personalità come il prof. Kohler, della Università di Berlino, e il prof. von Camperfelden, direttore dell'Istituto storico austriaco di Roma.

Un concorso internazionale pel secentenario dantesco.

La *Rivista di filosofia neo-scolastica* ci manda questa lettera « circolare » :

« Nel 1921 ricorre il sesto centenario della morte di Dante. Noi non possiamo non ricordare la memoranda data. La *Divina Commedia*, se è un monumento perenne d'arte, è anche un monumento meraviglioso di quella filosofia che noi seguiamo, ed è un inno alla fede che è la religione della nostra vita. Tutta l'opera di Dante è espressione di quel pensiero che anima pur noi. Di guisa che ricordare Dante Alighieri equivale per noi il mostrare la grandezza degli ideali per i quali pur noi lavoriamo.

« Mossi da queste considerazioni, la *Rivista di Filosofia neo scolastica*, la *Società Italiana per gli studi filosofici e psicologici* e il *Comitato cattolico per il cen-*

tenario dantesco, accogliendo una nobile proposta di uno di noi, il prof. Agostino Gemelli, bandiscono un concorso internazionale per commemorare degnamente nel campo degli studi la memoranda data. Tema del concorso sarà : *E esporre le dottrine filosofiche e teologiche di Dante Alighieri, illustrandole nelle loro fonti.*

« Non ci nascondiamo che il vastissimo tema proposto richiede un lavoro arduo, e non ci nascondiamo che le difficoltà sono gravi ; ma osiamo sperare che non manchino uomini capaci di rispondere, grazie al lungo periodo di tempo concesso, alla nostra aspettativa.

« I lavori dovranno essere presentati entro il giorno 31 gennaio 1920, alle ore sedici, alla Segreteria della *Società italiana per gli Studi filosofici e psicologici* (Milano, via P. Maroncelli, 23). Essi dovranno essere inediti, e potranno essere redatti in una delle seguenti lingue : italiana, francese, tedesca, inglese, latina. Una Commissione, che verrà nominata dagli enti promotori dopo la scadenza del concorso, — e della quale saranno chiamati a far parte studiosi di vari paesi che già ci hanno assicurato del loro appoggio per la riuscita della nobile iniziativa, — prenderà in esame i lavori, e, secondo il suo giudizio inappellabile e irreformabile, sarà assegnato al vincitore del concorso il premio di *lire italiane cinquemila*.

« Non potrà essere premiata che una monografia completa, sia dal punto di vista della esposizione delle dottrine, sia da quello dello studio delle fonti alle quali Dante ha attinto, sia da quello bibliografico. Se nessuno dei concorrenti riuscirà in questo compito, è lasciata facoltà alla Commissione esaminatrice di assegnare la somma totale di lire cinquemila, o parte di essa, nelle proporzioni che essa stabilirà, a quei lavori che avranno degnamente studiato particolari lati del problema proposto. Il lavoro premiato, ovvero le memorie onorate con premi parziali, rimarranno di proprietà dei promotori del concorso. Questi cureranno per il 1921, anno delle onoranze centenarie, la pubblicazione o della monografia completa premiata, ovvero di una raccolta di lavori onorati con premi parziali. I promotori si riservano la facoltà di far tradurre e pubblicare i lavori premiati anche in altre lingue. I lavori dovranno essere anonimi, ed accompagnati da un motto e da un numero, che verranno ripetuti su di una busta suggellata, contenente il nome e l'indirizzo del concorrente ».



IL RAVVEDIMENTO DI DANTE E L'INGANNO DEL *CONVIVIO*

Due son le cose che mi propongo di dimostrare nel presente lavoro:

1.^o che Dante, scrivendo versi, non intese mai di parlare della Filosofia, come ci volle far credere nel *Convivio*; e che quindi quest'opera fu una finzione, da lui ideata per volgere a significato allegorico un amore passionale per donna da lui veramente amata;

2.^o che tale finzione, cioè l'idea del *Convivio*, gli fu suggerita dalla vergogna ch'egli provò per l'amore forte e sensuale per la Pietra o Pargoletta, che lo possedette a lungo, in età piuttosto avanzata, cioè dal 1307 al 1309.

Una simile dimostrazione, ardua in apparenza, per la difficoltà di avere prove o dichiarazioni esplicite, che Dante certamente non poteva darci, riuscirà invece agevole, se, rifacendoci direttamente al *Convivio* e a tutti quegli scritti dai quali può venirci qualche lume, sapremo scoprire la verità in mezzo alla finzione; e con sottili argomentazioni, condurremo Dante stesso a dirci quello ch'ebbe interesse di nascondere.

Le prove questa volta, s'io non m'inganno, sono così evidenti, da permetterci di giungere a una conclusione sicura.

I.

La donna gentile è donna reale.

La donna gentile di cui si parla nel *Convivio*, fu donna reale.¹

Se non fosse stata tale, ma semplicemente un simbolo, Dante non avrebbe potuto dire di essa che *da una finestra lo riguardava molto pietosamente*² (*Vita Nuova*, XXXVI), né che, *temendo di mostrare la sua viltà, si partì dinanzi dagli occhi di lei* (ivi), né che i suoi occhi *si diletta vano troppo di vederla* (*Vita Nuova*, XXXVIII), né che la donna *si faceva d'una vista pietosa e d'un color pallido, quasi come d'amore* (ivi, XXXVII), né che essa era *quella donna in cui si trovava quell'Amore che lo faceva andare piangendo* (ivi, XXXVI), né molto meno

¹ Non intendo qui rifare la storia della controversia intorno alla realtà della donna gentile, della quale ebbi già ad occuparmi alle pagine 105-110 del mio volume sul *Canzoniere di Dante* (Roma, E. Loescher, 1907). Contro quelli che la ritennero un simbolo (Lubin, Bartoli, Giuliani, Fraticelli, ecc.), si levò una eletta schiera di critici, tra cui il Witte, il Wegele, il Goeschel, il Balbo, il Gaspary, il Casini, il Fornaciari, lo Scartazzini, ecc.

² Ebbe a notarlo anche il Carducci. Vedi in *Studi letterari, Delle Rime di D. Alighieri*, Livorno, Vigo, 1874, cap. VI.

avrebbe potuto *bestemmiarla* (ivi, XXXVIII), o chiamarla *avversaria della ragione* (la Filosofia, ch'è ragionatrice per eccellenza!) *desiderio vile, malvagio e vana tentazione* (ivi, XL): né avrebbero significato quelle parole del *Convivio* in cui si dice, che quest'amore — era soccorso dalla parte della vista dinanzi continuamente¹ — (II, 2), e che Dante non poteva stare senza vederla, e desiderava di avvicinare o trovarsi insieme con i parenti e con le amiche di lei: « E quanto fosse grande il desiderio che amore di vedere costei mi dava, né dire, né intendere si potrebbe. E non solamente di lei era così desideroso; ma di tutte quelle *persone che alcuna prossimitade avessero a lei, o per familiarità o per parentela alcuna* » (III, 1).

Qui e in séguito, cito indifferentemente brani della *Vita Nuova* e del *Convivio*, perché la donna gentile, di cui si parla in queste due opere, come ci assicura Dante stesso, fu la medesima: « Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due fiate era rivolta in quello suo cerchio che la fa parere serotina e mattutina, secondo i due diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in cielo con gli angioli, e in terra con la mia anima, quando *quella gentil donna, di cui feci menzione nella fine della « Vita Nuova », apparve primamente accompagnata d'amore, agli occhi miei, e prese alcuno luogo della mia mente*. E siccom'è ragionato per me nello allegato libello, più da sua gentilezza che da mia elezione, venne ch'io ad esser suo consentissi ». ² (*Conv.*, II, 2).

¹ Perché Dante aveva occasione di vederla continuamente, essendo viva e in Firenze, mentre di Beatrice morta non gli rimaneva che la memoria (*Conv.*, II, 2).

Quest'idea risponde ai versi 5-11 del sonetto: « L'amaro lagrimar che voi faceste », e al principio del capitolo corrispondente della *Vita Nuova*: « Io venni a tanto, per la vista di questa donna, che *li miei occhi si cominciaro a dilettere troppo di vederla* » (XXXVIII).

² A tal fine si potrebbe leggere tutto questo capitolo secondo, di cui ho riportato solo la parte che giova di più al mio assunto, e il principio del capitolo primo del Trattato terzo.

Che la donna gentile non fosse un simbolo, ce ne dovrebbe convincere un'attenta lettura della *Vita Nuova* e del *Canzoniere*. Se noi infatti disponiamo con un certo ordine cronologico tutte le rime scritte per lei, vi troveremo subito alti e bassi amorosi, accensioni e raffreddamenti, sdegni e riconciliazioni, tutta insomma una storia d'amore, che non s'adatta e non può convenire a un essere ideale, quale la Filosofia. S'incomincia con una specie di contrasto¹ tra il vecchio e il nuovo amore, quello cioè per Beatrice e quello per la donna gentile, spirituale il primo, carnale² il secondo; poi, dopo un breve periodo di acquietamento e di riconciliazione tra i due amori, di cui è prova mirabile il sonetto « Due donne in cima della mente mia », si finisce col raffreddamento per la donna gentile, il quale, progredendo sempre più, conduce all'abbandono quasi completo.

Del quale raffreddamento e del successivo abbandono, fanno fede, com'io dimostrai nel ricostruire quest'amore,³ le rime: « E' m'incresce di me sí duramente », « Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato », « Le dolci rime d'amor, ch'io solía », « O dolci rime, che parlando andate », e in modo evidentissimo, il sonetto: « Parole mie, che per lo mondo siete », il quale, per unanime consenso, appartiene a Dante, e fu scritto, come attestano i primi versi, per la donna gentile.

Parole mie, che per lo mondo siete,
voi che nasceste poich'io incominciai
a dir per quella donna, in cui errai:
— Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete, —
andatevene a lei, che la sapete,
piangendo sí, ch'ella oda i nostri guai;
e dite: *Noi siam vostre; dunque omai
più che noi siamo, non ci vederete.*

¹ Contrasto che s'inizia col sonetto: « Gentil pensiero che parla di vui » (*Vita Nuova*, XXXIX), ed è ritratto mirabilmente nella canz.: « Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete ».

² N'è prova, per non citare altro, il cap. XXXIX della *Vita Nuova*.

³ Vedi il mio *Canzoniere di D. Alighieri*, vol. II, Roma, E. Loescher, 1907, da pag. 62 a pag. 104.

*Con lei non state, ché non v'è Amore ;
ma gite attorno in abito dolente,
a guisa delle vostre antiche suore.
Quando trovate donna di valore,
gittatevele a' piedi umilmente,
dicendo : A voi dovem noi fare onore.*

Ebbene : se questo raffreddamento vi fu, e durò anzi, come apparisce dalle rime, parecchio tempo, come potremo conciliarlo con ciò che Dante scrive nel *Convivio*, dov'egli ci ripete e ci assicura, che, presa ad amare la Filosofia, se n'invaghì tanto, da non distaccarsene più?

Inoltre, riferendo il sonetto alla Filosofia, non sapremmo intendere perché Dante attribuisca a lei tutti i suoi errori (« poich'io incominciai a dir per quella donna, in cui errai »), o consigli le rime scritte per essa, a cercare altra *donna di valore* ; o molto meno faccia saldo proponimento di non parlarne mai più (« dunque omai più che noi siamo, non ci vederete ») : perché donna di maggior valore della Filosofia non esisteva, se almeno vogliamo prestar fede a quello ch'egli ci dice, e anche perché, dopo la morte di Beatrice, essa soltanto gli aveva dato quei conforti e quelle consolazioni, che nessun altro aveva saputo dargli (*Conv.*, I, 2, II, 13 ; *Vita Nuova*, XXXIX).

Dante scrisse il *Convivio*, come vedremo in séguito, per difendersi dall'accusa di sensualità che molti, da *vario tempo*, gli avevano mosso.¹ Di qui un dilemma. Le rime per la donna gentile o erano state composte veramente con intento allegorico, o no : se con intento allegorico, non si comprende perché egli sentisse la necessità di commentarle, e quindi di discolparsi, dovendosi ammettere che l'allegoria, almeno in parte, apparisse dal contenuto, o che i più lo sapessero ; se poi furono scritte per amore, non s'intende ugualmente perché egli aspettasse tanto tempo prima di chiarirle, permettendo così che la cattiva

voce si divulgasse, salvo che non si ammetta, come difatti fu, che gli premeva di larvare un altro amore, svoltosi qualche tempo dopo quello per la donna gentile.

Ma che le quattordici canzoni del *Convivio*, all'infuori di pochissime, non presentino neppure l'ombra dell'allegoria, e debbano intendersi nel senso letterale, pare ce lo voglia dire Dante stesso, quando scrive : « Intendo anche mostrare la vera sentenza di quelle [le 14 canzoni], *che per alcuno vedere non si può, s'io non la conto* » (*Conv.*, I, 2) ; o poco prima nello stesso capitolo : « la quale [dottrina o spiegazione allegorica] altri veramente dare non può ». Perché, quando in nessuno di tanti componimenti intorno a un medesimo soggetto, si riesce a « trapassare dentro » il velo allegorico, senza l'aiuto della spiegazione, vuol dire che l'allegoria o non c'è, o è mal fatta.¹

* *

E che allegoria, nelle rime per la donna gentile, non esista, e che Dante incontrasse, nel volervela cacciare, difficoltà gravissime, apparisce da una serie di contraddizioni e di spiegazioni strane, alcune delle quali, non solo non soddisfano, ma sono veramente ridicole. Esaminiamo le più importanti.

Nel *Convivio* si fanno i più ampi elogi della Filosofia, che è *donna veramente piena di dolcezza, ornata d'onestà.... gloria di liberalitade* (II, 16), *nobilissima e virtuosissima* (I, 2), *perfettissima, quanto somnamente esser puote umana essenza* (III, 6), e poi, ivi stesso, si dice che Beatrice ne fu gelosa ed ebbe a lamentarsene più volte. Come si conciliano le due cose ? Se la donna gentile fosse la Filosofia, sarebbero giusti e potrebbero ammettersi i rimpro-

¹ Che lo scrivesse per difendersi dall'accusa di sensualità, lo dice Dante stesso, e in séguito lo dimostrerò ; che poi l'accusa gli fosse stata mossa da vario tempo, risulta chiarissimo, dal capitolo primo del I.^o Trattato del *Convivio*.

¹ Che i contemporanei di Dante intendessero queste rime sempre letteralmente, si dice al cap. 1.^o del I.^o Trattato : « Queste quattordici canzoni [quelle cioè che dovevano far parte del *Convivio*] senza lo presente pane [cioè senza commento], aveano d'alcuna scurità ombra, sicché a molti lor bellezza più che lor bontà era in grado ; ma questo pane, cioè la presente sposizione, sarà in luce, la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente » (*Conv.*, I, 1).

veri di Beatrice? No certamente. Che se davvero, dopo la morte di questa, Dante non amò altre donne, ma pianse amaramente per un anno e tre mesi¹ (*Vita Nuova*, XXXV-XXXVI), e poi, quasi per meglio distaccarsi dalle cose mondane, e non amare più nessuno, si dette tutto quanto agli studi filosofici, « frequentando le scuole de' religiosi e le disputazioni de' filosofanti » (*Conv.*, II, 13), Beatrice doveva andarne orgogliosa.

Ma supponiamo che la donna gentile fosse la Filosofia. Come spiegheremo allora i rimproveri che Beatrice gli muove nel Paradiso terrestre, per aver egli seguito le « false immagini di bene », ed essersi rivolto ad altre donne, non appena essa *di carne saltò a spirito*?

*Si tosto come in sulla soglia fui
di mia seconda etade e mutai vita,
questi si tolse a me, e diessi altrui.*

E volse i passi suoi per via non vera,
immagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera.

Purg., XXX, 124-132.

Piangendo dissi [Dante]: *Le presenti cose
col falso lor piacer volser miei passi,
tosto che il vostro viso si nascose.*

Ivi, XXXI, 34.

La Filosofia non poteva certo fargli seguire le false immagini di bene, e, molto meno, farlo cadere tanto giù, da esser vano alla sua salute qualunque argomento (*Purg.*, XXX, 136).

Che poi questo travimento debba riferirsi esclusivamente alla donna gentile, apparisce chiaro dai primi versi riportati, dove si dice ch'esso avvenne subito dopo la morte di Beatrice: « *Sí tosto come in sulla soglia fui, Di mia seconda etade, e mutai vita, Questi si tolse a me e diessi altrui* ».

Un'altra prova non meno importante, contro il simbolismo della donna gentile, ci viene dal diverso e contrario modo con cui essa viene giudicata nella *Vita Nuova* e nel *Convivio*. Nel *Convivio*, come abbiamo osservato

poco fa, essa ci vien descritta con i colori più belli: di lei si dice che è « più che perfettissima nella umana generazione, in quanto riceve dalla divina bontà oltre il debito umano » (*Conv.*, III, 6); che è « donna di grandissima virtù » (*ivi*, 1); che « *disfà e distrugge li vizi innati... che sono nemici dei pensieri buoni* »¹ (*ivi*, 8): nella *Vita Nuova* invece, specie verso la fine, di essa si dice ogni male, tanto da chiamarne *vilissimo* l'amore, *avversario della ragione, desiderio vile, malvagio e vana tentazione* (XL), e perfino *maledirlo e bestemmiarlo* (XXXVIII).

Perché ciò? La spiegazione va ricercata nei fini diversi che Dante si propose, scrivendo le due opere. La *Vita Nuova*, per lui, rappresentava il trionfo di Beatrice su qualunque sentimento carnale; quindi la donna gentile, che un tempo gli era apparsa come un angelo, a consolazione della sua vedova vita, doveva sparire e sembrar vile di fronte alla donna celeste. E infatti nella *Vita Nuova* il racconto di questo nuovo amore s'interrompe sul più bello,² con un sonetto, che, si vede subito, vi è messo a bello studio, unicamente per far credere che il ricordo di Beatrice aveva trionfato su qualunque affetto carnale, o, per servirmi delle parole di Dante, « *VOLENDO che cotal desiderio malvagio e vana tentazione PARESSERO distrutti* » (*Vita Nuova*, XL).

Il *Convivio* invece rappresentava un'opera di riparazione: ivi Dante, come vedremo, voleva discolparsi di alcuni amori sensuali di cui era stato accusato; quindi era logico che cercasse di nobilitare, quanto più poteva, le donne che l'avevan fatto traviare, anche quelle, compresavi la donna gentile, per le quali l'amore era stato nobile e puro, sembrandogli che il miglior modo per riuscirvi fosse quello di trasformarle tutte in un simbolo unico, dando a credere che, morta Beatrice, egli avesse amato una sola donna, la Filosofia.

¹ Vedi inoltre il capitolo 2° del Trattato I°, il 16° del II°, e tutto il capitolo 6° del III°.

² Ma che l'amore continuasse ancora, risulta chiaramente dalle altre rime scritte per la donna gentile.

¹ Infatti Beatrice sarebbe morta il 18 giugno 1290, e la donna gentile gli sarebbe apparsa il 5 settembre 1291. Vedi il mio *Canzoniere di D. Alighieri*, da pag. 63 a pag. 71.

Questa è l'unica spiegazione che ci permette di conciliare in qualche modo questa stridente contraddizione di giudizi.¹

E allora, se la *Vita Nuova* e il *Convivio* sono tra loro in aperta contraddizione, a quale dei due presteremo fede? Alla *Vita Nuova* certamente, perché, mentre la scriveva, Dante non poteva avere ancora alcun interesse di far comparire carnale un amore ch'era soltanto ideale; anzi si deve ritenere che avrebbe fatto l'opposto, se l'avesse potuto, appunto per far credere che, dopo la morte di Beatrice, non s'era perduto dietro altre donne.

Il *Convivio* dunque fu una finzione.

*
* *

Queste due ultime prove, quella cioè tratta dal rimprovero di Beatrice, e questa che ci viene dal contrasto tra la *Vita Nuova* e il *Convivio*, sono così evidenti, che basterebbero da sole per convincerci della realtà della donna gentile; ma io voglio trattenermi ancora un poco a mettere in evidenza qualche altra contraddizione, e alcune di quelle spiegazioni più strane e inverosimili, alle quali Dante è costretto ricorrere, per riuscire meglio nella spiegazione allegorica.

Al capitolo 1° del Trattato IV, volendoci spiegare perché *gli atti disdegnosi e feri* della sua donna, *gli avevan chiuso la via dell'usato parlare*, l'avevan cioè indotto a non parlare più della donna gentile, scrive: « E conciofossecosaché questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti trasmutasse a me, massimamente in quelle parti ove io *mirava e cercava se la prima materia degli elementi era da Dio intesa*, per la qual cosa un poco da frequentare lo suo aspetto mi sostenni ». Cosa falsa del tutto; perché, se proprio in quel tempo Dante era immerso in una delle questioni filosofiche più ardue, cioè nella tanto dibattuta questione della creazione, non poteva esser vero che la sua donna, vale a dire la Filosofia, *gli trasmutava li suoi dolci sembianti*, e ch'egli si asteneva *dal frequentarne lo aspetto*.

¹ La questione, come si vede, è importantissima, e fa proprio meraviglia che nessuno finora vi abbia fermato l'attenzione.

Scrivendo la canzone: « Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete », il Poeta si rivolge alla stella Venere, o, meglio, alle intelligenze celesti che governano quel cielo, ch'è il terzo rispetto a noi, per lamentarsi con esse d'averlo « tratto nello stato in cui si trova », cioè nei lacci d'Amore:

Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete,
udite il ragionar ch'è nel mio core,
ch'io nol so dire altrui, sì mi par novo.
Il ciel che segue lo vostro valore,
gentili creature che vo' siete,
mi tragge nello stato, ov'io mi trovo.

Ebbene: per far credere che qui egli non volle parlare d'amore nel vero senso della parola, e che per *motori* non volle intendere le intelligenze celesti, e per *terzo cielo* la stella Venere, giacché, ammettendolo, gli sembrava di venire implicitamente a confessare che scriveva d'amore, si affanna a dimostrare che nel suo concetto allegorico, cielo significava scienza, perché i cieli possono benissimo paragonarsi alle scienze (i primi sette corrisponderebbero alle scienze del trivio e del quadrivio, l'ottavo alla scienza naturale, fisica e metafisica, il nono alla scienza morale, il decimo o cielo empireo alla scienza divina), e che quindi per *motori* del terzo cielo, volle intendere gli scrittori di retorica e filosofia « siccome Tullio e Boezio, li quali con la dolcezza del loro sermone » lo avevano inviato « nell'amore, cioè nello studio di questa donna gentilissima filosofia, colli raggi della stella loro, la quale è scrittura di quella » (*Conv.*, 14-16).

Ma quale relazione poteva mai esserci tra Tullio e Boezio, e lo stato speciale dell'animo suo? E che ragione c'era ch'egli si rivolgesse ad essi? Che però questa volta la spiegazione allegorica sia un'evidente menzogna, ce ne fornisce la prova, senza volerlo, Dante stesso, quando, nel *Paradiso* entrando nel cielo di Venere, si fa dire da Carlo Martello:

Noi ci volgiam coi principi celesti,
d'un giro, d'un girare, e d'una sete,
ai quali tu nel mondo, già dicesti:
Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete.

Par., VIII, 34.

Non era vero dunque che per *motori* aveva voluto intendere gli scrittori di retorica e filo-

sofia, e per terzo cielo, la terza delle sette scienze del trivio e del quadrivio; ma unicamente i *principati*, che sono gli angeli motori preposti al terzo cielo, e la stella Venere, dalla quale, come credevano allora, veniva *raggiato* « il folle amore », e dove Carlo Martello passò dopo morte, per essersi, in vita, lasciato dominare troppo dalle passioni amorose (*Par.*, VIII, 1, IX, 32).

Nel trattato III del *Convivio* dovendo spiegare i versi 19-22 della canzone: « Amor, che nella mente mi ragiona »,

Non vede il sol che tutto 'l mondo gira,
cosa tanto gentil, quanto in quell' ora,
che luce nella parte ove dimora
la donna, di cui dire Amor mi face,

non potendo ammettere che per Sole debba intendersi il nostro Sole sensibile, giacché l'idea e l'espressione non si adatterebbero alla Filosofia, dice ch'egli intende parlare del « sole spirituale e inintelligibile, ch'è Iddio » (III, 12). Come se di Dio si potesse dire, che, a somiglianza del sole, gira tutto il mondo; o la Filosofia fosse veramente la cosa più bella e gentile che Dio abbia fatto [« Iddio non vede, né intende cosa alcuna tanto gentile quanto questa (la Filosofia....) perocché in essa non può essere cosa alla sua essenza aggiunta » ivi], più nobile perfino della Teologia, la quale, perché simbolo di Beatrice, è superiore a qualunque altra creatura.

Altrove Dante ci spiega gli *occhi* e il *riso* della sua donna così: « Gli occhi sono le sue dimostrazioni, le quali dritte negli occhi dello intelletto, innamorano l'anima....; il riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della sapienza sotto alcuno velamento » (*Conv.*, II, 16, III, 15). Spiegazione che non persuade affatto, come non persuade quella che serve di commento ai versi 39-40 della canzone: « Amor, che nella mente mi ragiona » (*Conv.*, III, 14), o quella che troviamo al capitolo 16° del Trattato II, dove per *spiritel d'amor gentile*, s'intende « uno pensiero che nasce dallo studio della Filosofia. »¹

¹ Così per la Filosofia, non avrebbero senso questi versi:

E ogni tanto, specie quando la spiegazione è meno verosimile, Dante sente il bisogno di ricordare e ribadire che la donna di cui parla è la Filosofia, la *bellissima e onestissima figlia dell'Imperadore dell'Universo*, quasi abbia timore che il lettore s'accorga della finzione. Così fa due volte nel Trattato II, verso la fine, una volta nel IV, al capitolo primo, e al principio del capitolo undecimo del Trattato III, dove, prima d'incominciare la spiegazione allegorica della canzone, tanto per isviare il lettore, si ferma a lungo sul significato della parola filosofia, sull'etimologia, sulle qualità richieste per essere filosofo, e su tante altre cose, che sono perfettamente inutili, perché troppo note, e perché ci aveva già parlato di questa disciplina nei due trattati precedenti.

Ma chi legge il *Convivio*, non è possibile che non s'avveda d'un certo disordine, prodotto da lunghe digressioni, da divaghi eruditi, da divisioni e suddivisioni, da sotterfugi o che so io, che talora sono fatti proprio apposta per confondere e allontanare dal proposito il lettore. Si legga, per esempio, il Trattato III, dove la spiegazione allegorica non si affronta quasi mai, e il commento rimane affogato sotto il pesante fardello dell'erudizione. Della lunghezza di certe digressioni Dante stesso chiede scusa al lettore.¹

Che se poi gli riesce di sorvolare o saltare a piè pari, la difficoltà, lo fa ben volentieri, come nel Trattato III, dove tralascia di

L'anima piange, sì ancor le 'n duole.
[piange d'essere dominata da questa 2ª donna,
cioè dalla Filosofia]

.....
..... Ben negli occhi di costei
de' star colui [Amore] che le mie pari uccide;
e non mi valse, ch'io ne fossi accorta,
che non mirasser tal ch'io ne son morta.

« Voi, che, intendendo.... », 30-39
ché l'anima teme,
e teme ancora sì, che mi par fero
quantunque io veggio dov'ella mi senta.

« Amor, che nella mente.... », 84.

¹ « Io che al cospetto di tanti avversari parlo in questo trattato, non posso brevemente parlare: onde, se le mie digressioni sono lunghe, nullo si meravigli ». (*Conv.*, IV, 8).

spiegare la chiusa della canzone, ch'è la parte meno adatta all'allegoria; o nel Trattato II, dove spende per l'esposizione allegorica un solo capitolo, mentre per quella letterale glie n'erano occorsi quindici. Nel Trattato IV invece non ha bisogno di ricorrere alla spiegazione allegorica, dovendo commentare una canzone morale; e pare quasi che se ne mostri contento (*Conv.*, IV, 1).

Ora, se Dante incontrò tante difficoltà nel commentare le prime tre canzoni del *Convivio*, che, dopo le due morali,¹ sono le meno carnali di tutte e quattordici, anzi non presentano ombra di passione, in quale impaccio non si sarebbe trovato, se, seguitando il lavoro, avesse dovuto spiegare allegoricamente canzoni sensualissime, come sono le due ultime di quelle per la Pargoletta?²

Ma da queste canzoni per la Pargoletta ci viene un'altra prova in favore della realtà della donna gentile. Infatti, se alcune di esse, come tutti sanno, sono molto sensuali, e nondimeno dovevano far parte, come dimostrerò, del *Convivio*, ci parrà logico ammettere che da principio potessero essere scritte con significato allegorico? Sarebbe ridicolo solo a pensarlo. Che se poi, non tenendo conto del contenuto e degli accenti di passione che vi ricorrono, vogliamo concedere che venissero scritte davvero per la Filosofia, come faremo a spiegare tanta diversità d'argomenti e d'ispirazione, tra le rime per la donna gentile e quelle per la Pargoletta, e perfino la diversità del nome (donna gentile, Pargoletta, Pietra), quando la donna cantata doveva essere sempre la stessa?

*
**

Ma che le donne amate da Dante, e quindi la donna gentile, fossero reali, ci viene provato luminosamente da quei due sonetti: « Poich'io non trovo chi meco ragioni », « Io sono stato con Amore insieme », che

¹ « Tre donne intorno al cor mi son venute », « Doglia mi reca nello core ardire ».

² Queste sarebbero « Amor, dacché conven pur ch'io mi doglia », e « Così nel mio parlar voglio esser aspro ».

Dante indirizzò, durante l'esilio, all'amico Cino da Pistoia.

Il primo dice:

Poich'io non trovo chi meco ragioni
del signor cui serviamo e voi e io,
convienmi sodisfar il gran desio,
ch'io ho di dire i pensamenti buoni.

Null'altra cosa appo voi m'accagioni
dello lungo e noioso tacer mio,
se non il loco, ov'io son, ch'è sì rio,
che il ben non trova chi albergo gli doni.

Donna non c'è, che Amor le venga al vólto,
né uomo ancor che per lui sospiri;
e chi 'l facesse, saria detto stolto.

Di qui risulta chiaro che il *signore cui avevano servito* sempre Dante e Cino, era stato Amore, non la Filosofia, alla quale Cino non aveva mai pensato; e apprendiamo che Dante aveva sospeso da un pezzo, e con dispiacere, di scrivere versi (« lo lungo e noioso tacer mio »), perché il luogo dove si trovava non era adatto ai pensieri amorosi, — né c'era donna cui venisse amore al vólto, o uomo gentile che per lui sospirasse. — Se avesse scritto per la Filosofia, Dante non avrebbe certo parlato così, perché anzi quel *loco* solitario e *rio*, si sarebbe prestato più d'ogni altro al raccoglimento e allo studio.

Dal secondo sonetto apprendiamo che Dante s'innamorò, per la prima volta, a nove anni, com'egli scrisse nella *Vita Nuova*, e che i suoi amori furono sempre per donne, non per simboli.

Io sono stato con Amore insieme
dalla circolazion del Sol mia nona,
e so com'egli affrena e come sprona,
e come sotto a lui si ride e geme.

Chi ragione o virtù contro gli sprema,
fa come quei che 'n la tempesta suona,
credendo far colà dove si tuona,
esser le guerre de' vapori sceme.

Però nel cerchio della sua balestra
libero arbitrio giammai non fu franco,
sì che consiglio invan vi si balestra.

Ben può con nuovi spron punger lo fianco,
e qual che sia 'l piacer ch'ora n'addestra,
seguitar si conven, se l'altro è stanco.

Per simboli questi versi non avrebbero davvero significato.

E che Dante amasse varie donne, alcune

delle quali con passione, traendone ispirazione per le sue rime, ci vien confermato dal seguente sonetto, pure indirizzato a Cino:

Io mi credea del tutto esser partito
da queste vostre rime, messer Cino;
ché si conviene omai altro cammino
alla mia nave, già lunge dal lito;

Ma perch'io ho di voi più volte udito,
che pigliar vi lasciate ad ogni uncino,
piacemi di prestare un pocolino,
a questa penna lo stancato dito.

Chi s'innamora siccome voi fate,
et ad ogni piacer si lega e scioglie,
mostra ch'Amor leggermente il saetti.

Se 'l vostro cor si piega in tante voglie,
per Dio vi prego che voi 'l correggiate,
sì che s'accordi i fatti ai dolci detti.

Dante lo scriveva dall'esilio, quindi piuttosto tardi, certo dopo il 1306, cioè dopo il ritorno dalla Corte dei marchesi Malaspina, dove forse conobbe per la prima volta, e strinse amicizia con Cino, « lo amico suo », ch'era tanto facile a cadere nei lacci d'amore. I versi; « Ma perch'io ho di voi più volte udito, Che pigliar vi lasciate ad ogni uncino », e specialmente le due terzine, ci spiegano troppo chiaramente, di quale specie d'amore si voglia parlare.

Dante dunque, per sua esplicita confessione, scrisse sempre d'amore, come Cino; e se in séguito — ma tardi — si rivolse ad argomenti più seri, lo fece perché gli parve che i canti d'amore non fossero più convenienti alla sua età avanzata, « allà sua nave già lunge dal lito ».

E del resto ch'egli fosse piuttosto facile ad amare, e anche alquanto sensuale, era stato già scritto da biografi e chiosatori, e avevamo potuto arguirlo dai suoi scritti, specie dalle tenzoni, alcune delle quali — lo sappiamo — non gli fanno certo onore. Io non starò qui a ricordare la *corda* con cui egli pensò alcuna volta *Prender la lonza alla pelle dipinta* (*Inf.*, XVI, 106), né l'episodio di Francesca, al racconto pietoso della quale, come alla vista di tante donne antiche e cavalieri che furono vinti dall'amore, rimane smarrito e cade a terra svenuto (*Inf.*, V, 70-140; VI, 1); ma certo non passerò sotto silenzio la grave pena

ch'egli stesso, giudice severo, s'impone, quando, arrivato sull'ultima cornice del Purgatorio, dove gli spiriti che furono lussuriosi, consumano, purificandosi nel cocente fuoco, fin il ricordo dei loro affetti sensuali, si fa costringere da Virgilio a oltrepassare quella fitta parete di vampe, dov'egli deve purificarsi per potersi presentare a Beatrice ¹ (*Purg.*, XXVII, 10-61).

Ebbene, se le rime destinate al *Convivio*, fossero state scritte davvero per la Filosofia, ne seguirebbe che Dante, in vita sua, non avrebbe mai composto *canzoni* d'amore, perché, all'infuori di queste quattordici e di quelle poche scritte per Beatrice, noi non ne conosciamo altre (e lo dimostrerò in séguito), tranne quella che incomincia: « Traggemi della mente Amor la stiva », citata da Dante stesso nel *De vulgari Eloquentia* (lib. II, cap. XI), che nessuno però è riuscito a ritrovare,² e della quale ignoriamo perfino l'argomento.

Inoltre non sarebbe possibile ammettere che Dante avesse potuto cantare, per anni e anni, un simbolo, la Filosofia, che non vede e non sente, anche sotto le oppressioni morali più fiere, in mezzo ai disagi della vita, ai dolori dell'esilio,³ della politica, della famiglia. Perché non si tratta già di un lavoro

¹ Proprio così, come nella terza cornice degli iracundi, egli aveva finto di non poter procedere senza che lo avvolgesse d'ogni parte il fumo densissimo ed acre, dove si purgano i fumi dell'ira; e come nella seconda s'era confessato a Sapia senese, più che invadioso, superbo.

— Gli occhi — diss'io — mi fieno ancor qui tolti;
ma picciol tempo, ché poca è l'offesa
fatta per esser con invidia vòlti.

Troppa è più la paura, ond'è sospesa
l'anima mia, del tormento di sotto,
che già lo incarco di laggiù mi pesa.

Purg., XIII, 133.

² Io la rinvenni nel ms. Vaticano 4823, insieme con altre rime di Dante; ma se ne riporta il primo verso solamente.

³ Sì, anche dell'esilio, perché alcune poesie scritte per la donna gentile, lasciando da parte quelle per la Pargoletta, vanno riportate sicuramente a quel tempo. Vedi il mio cit. lav. sul *Canzoniere*, da pag. 95 a pag. 104.

con uno schema prestabilito, come sarebbe, ad esempio, un poema didascalico o allegorico, che, incominciato una volta, bisogna condurre a termine; ma si tratta di componimenti lirici staccati, che sorgono per naturale impulso, e si scrivono volta per volta, finché dura l'ispirazione. Quelle scene ritratte al vivo, quei particolari, quelle descrizioni ci parlano di avvenimenti drammatici, di lotte interne, di alti e bassi amorosi, che si possono spiegare solamente ammettendo una viva passione.

Se Dante, più tardi, cercò di trasformarli e adattarli a un simbolo, non dobbiamo dire per questo che da principio non fossero veri.

Della donna gentile avvenne, presso a poco, quello che avvenne di Beatrice: come questa, da cittadina fiorentina e figlia di Folco Portinari,¹ divenne simbolo della teologia o scienza divina, quando Dante, spiritualizzandola, la volle immortalare nella *Divina Commedia*; così quella, da donna un tempo amata e ben nota, passò a simbolo, quando Dante, per ragioni personali, si propose di nobilitarne l'amore. Ma questa idealizzazione — ripeto — non toglie nulla alla realtà primitiva delle due donne.

E allora, se la donna gentile fu veramente reale, e Dante invece ce la volle far credere un simbolo, dobbiamo convenire ch'egli c'ingannò, e che quindi il *Convivio* è una finzione. Ma perché quest'inganno? Perché tanto interesse di farci credere non vere le donne da lui amate dopo la morte di Beatrice? Perché di una di esse si vergognò.

Ma prima di ricercare chi fosse questa donna, e il perché di tanta vergogna, voglio dimostrare che l'unico scopo per cui Dante ideò il *Convivio*, fu il *timore d'infamia*, cioè la vergogna.

¹ Della realtà di Beatrice nessuno ormai più dubita, specialmente dopo i lavori del Giuliani e del D'Ancona: per negare la realtà di lei, bisognerebbe negare la realtà stessa di Dante. Io, senza ricorrere ad altre prove, inviterei a rileggere i versi 49-54 del Canto XXXI, 124-130 del Canto XXX del *Purgatorio*, e il capitolo 9° del Trattato II del *Convivio*.

II.

Il « Convivio », fu scritto per vergogna.

Sentiamo infatti che ci dice Dante stesso: « *Movemi* [a scrivere il *Convivio*, cioè a commentare le quattordici canzoni scelte per quest'opera] *timore d'infamia*, e movemi desiderio di dottrina dare,¹ la quale altri veramente dare non può » (*Conv.*, I, 2).

Come debba intendersi quest'infamia, e da che provenisse tanto timore, ce lo spiega subito dopo, nella maniera più chiara: « Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta *concepe* chi legge le soprannominate canzoni, in me avere signoreggiato [le canzoni dunque non potevano intendersi che sensualmente]; la quale infamia si cessa, per lo presente di me parlare, interamente; lo quale mostra che non passione,² ma virtù sie stata la movente cagione³ » (ivi).

Da questi due brani si ricava che il *Convivio* fu scritto per vergogna, cioè per timore d'infamia; e che la vergogna gli fu cagionata da amore.

La dichiarazione di Dante è così esplicita, che non occorrerebbero altre prove; ma io voglio approfondire anche questa volta la questione, a fine di giungere, per altre vie, alla medesima conclusione.

Che il *Convivio* fosse scritto per vergogna, si può ricavare dal capitolo secondo del proemio, nel quale Dante si difende dall'accusa che qualcuno potrebbe muovergli, per esser ivi costretto a parlare di sé. I brani che ci riguardano, sono due.

Nel primo, dopo aver premesso ch'è sempre riprovevole parlare di sé, sia in bene che in male, afferma che tra i due, è assai peg-

¹ Si capisce però che questo secondo motivo diviene una scusa, dinanzi all'importanza del primo.

² Così resta escluso che « timore d'infamia » possa significare timore di apparire indotto, quasi che Dante s'inducesse a scrivere il *Convivio*, per vincere l'invidia degli emuli, e difendersi da alcuni che l'avevano accusato d'ignoranza, come ritennero il D'Ancona (*Vita Nuova*, cap. L), il Selmi, il Foscolo, in parte, e quasi tutti quelli ch'ebbero a occuparsi del *Convivio*.

gio biasimarsi che lodarsi: « Dispregiare sé medesimo è per sé biasimevole, perocché allo *amico dee l'uomo lo suo difetto contare segretamente, e nullo è più amico che l'uomo a sé, onde nella camera de' suoi pensieri sé medesimo riprendere dee e piangere li suoi difetti e non palese*. Ancóra del non potere e del non sapere bene sé menare, le più volte non è l'uomo vituperato; ma del non volere è sempre, perché nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade. E perciò chi biasima sé medesimo, approva sé conoscere lo suo difetto, ed approva sé non esser buono; il perché di sé è da lasciare di parlare, sé biasimando ».

Nel secondo, Dante espone le principali ragioni per le quali qualche volta, è lecito parlare di sé: « Veramente al principale intendimento tornando, dico, com'è toccato di sopra, per necessarie cagioni lo parlare di sé è concesso. E intra le altre necessarie cagioni due sono più manifeste: l'una è quando senza ragione di sé, *grande infamia e pericolo non si può cessare....* E questa necessità mosse Boezio di sé medesimo a parlare, acciocché sotto pretesto di consolazione scusasse la perpetuale infamia del suo esilio, mostrando quello essere ingiusto; poiché altro scusatore non si levava. L'altra è quando per ragionare di sé, grandissima utilità ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agostino nelle *Confessioni* a parlare di sé; che per lo processo della sua vita, la quale fue di malo in buono, e di buono in migliore, e di migliore in ottimo, ne diede esempio e dottrina, la quale per più vero testimonio ricevere non si poteva. *Per che se l'una e l'altra di queste ragioni mi scusa, sufficientemente il pane del mio formento è purgato dalla prima sua macola*. Movemi timore d'infamia, e movemi desiderio di dottrina dare, la quale altri veramente dare non può. Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le soprannominate canzoni, in me avere signoreggiato; la quale infamia si cessa, per lo presente di me parlare, interamente; lo quale mostra che non passione, ma virtù sie stata la movente cagione ».

Dal primo brano seguono due conseguenze:

1° che l'uomo, quando ha compreso di aver fatto male, non deve avvilitarsi o disprezzarsi davanti agli altri, facendo palese il proprio errore; che in tal caso dimostrerebbe di « non esser buono » a correggersi; ma « dee riprendere e piangere — segretamente — li suoi difetti, nella camera de' suoi pensieri », proponendo di rimediarvi;

2° che l'aver commesso una colpa, è un male; ma questo non è tanto grave e vituperabile, quando l'uomo se ne pente, e propone di correggersi.

Se queste due conseguenze debbano applicarsi a Dante, lo vedremo tra poco, e seguirà logicamente da quanto sono per dire; ora mi preme di stabilire subito che le due ragioni addotte nel secondo brano, cioè il timore d'infamia e il desiderio di riuscire utile agli altri, per le quali è concesso qualche volta parlare di sé, e quindi i relativi esempi di Boezio e di sant'Agostino, vanno riferite a Dante direttamente.

Ciò risulta evidente dal modo con il quale egli passa dal caso che parrebbe generale, a quello suo particolare. Difatti dice: « Per che se l'una e l'altra di queste due ragioni mi scusa, sufficientemente il pane del mio formento è purgato dalla prima sua macola [cioè dall'essere egli costretto a parlare di sé]. Movemi timore d'infamia [come fu di Boezio, che dovette scolarsi dall'accusa di tradimento, lanciaagli dai cortigiani e da Teodorico], e movemi desiderio di dottrina dare [come fu di sant'Agostino, che scrisse a tal fine, le sue *Confessioni*], la quale altri veramente dare non può. Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le soprannominate canzoni », ecc....

Dante dunque, come Boezio, volle scusarsi dall'ingiusta accusa di « perpetuale infamia », che taluni gli avevano mosso, per aver voluto trovare in alcune sue rime, troppa passione; e, come sant'Agostino, volle dare « esempio » di sé agli altri, mostrando, che, a poco a poco, essendo stata la sua vita « di malo in buono, e di buono in migliore, e di

migliore in ottimo », aveva saputo correggersi e nobilitarsi. Quest' accenno a sant'Agostino, che scrive le *Confessioni* per ammaestrare e mettere in guardia gli altri, ci richiama subito al pensiero l'introduzione della *Divina Commedia*, che fu pure scritta per utile ammaestramento morale :

Nel mezzo del cammin di nostra vita,
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.

Ahi, quanto a dir qual era è cosa dura,
questa selva selvaggia ed aspra e forte,
che nel pensier rinnova la paura !

Tanto è amara, che poco è più morte :
ma per trattar del ben ch' i' vi trovai,
dirò dell'altre cose, ch' io v' ho scorte.

Inf., I, 1-9.

E il riscontro potrebbe sembrare casuale, se non ci venisse opportunamente in aiuto un sonetto scritto proprio per la Pargoletta, la donna che, come vedremo, fu la causa della vergogna e del traviamiento di Dante, nel quale questo concetto della caduta e dell'esempio o utile ammaestramento, è ritratto in una maniera mirabile, ed è anche la conferma migliore di quanto or ora dicevo.

Vedete quanto è forte mia ventura,
che fu tra l'altre la mia vita eletta,
per dare esempio altrui, ch' uom non si metta
in rischio di mirar la sua figura (quella della Pargoletta).

Destinata mi fu questa finita
da ch'un uom conveniva esser disfatto,
perch'altri fosse di pericor tratto.¹

« Chi guarderà giammai senza paura », 5-11.

Dalle cose dette seguirebbe che anche le parole del primo brano debbano riferirsi a Dante personalmente. Infatti anch'egli (e risulta chiaro dal secondo brano) aveva riprovato, come sant'Agostino, d'essersi lasciato dominare dalla colpa, cioè da una passione

¹ Sarebbe stata dunque proprio la Pargoletta quella che l'avrebbe indotto a scrivere la *Divina Commedia*, dove, descrivendoci la *selva oscura ed aspra delle passioni*, e il bene che vi trovò, si proponeva, come sant'Agostino (« per lo processo della sua vita, la quale fue di malo in buono, e di buono in migliore, e di migliore in ottimo », *Conv.*, I, 2), di servire di utile esempio agli altri.

morbosa ; ed egli pure — dopo aver pianto segretamente li suoi difetti — s'era corretto, e aveva cercato di rimediarsi, ideando il *Convivio*, che, come le *Confessioni*, è un'opera di riparazione e di esempio.

Se poi fosse giusta quest'infamia, cioè l'accusa di sensualità che i contemporanei gli avevano mosso, lo vedremo più innanzi ; certo però che, dai passi riportati, sembra quasi che egli la riconosca giusta, quantunque nel *Convivio* s'affanni di farci credere il contrario. Si rilegga per intero, a tal fine, il capitolo secondo.

*
**

Un'altra prova per dimostrare che il *Convivio* fu scritto per vergogna, ci viene pure dal proemio, dai capitoli tre e quattro, nei quali Dante si vuol difendere dalla seconda *macola* o accusa che gli potrebbe muovere chi legge il suo commento, per essere questo *un poco duro*. Quale sia la ragione di questa durezza, quali siano cioè gli argomenti di questa scusa, Dante non ce lo dice subito, né lo dice direttamente ; ma risponde alla domanda indirettamente, con uno sfogo che per la sincerità e schiettezza con cui è fatto, è preziosissimo :

« E perocché il mio pane è purgato da una parte, convienlomi purgare dall'altra, per fuggire questa riprensione ; ché il mio scritto, che quasi comento dire si può, è ordinato a levare il difetto delle canzoni sopradette, ed esso per sé sia forse in parte un poco duro ; la qual durezza, per fuggire maggior difetto, non per ignoranza è qui pensata. Ahi, piaciuto fosse al Dispensatore dell'universo, che la cagione della mia scusa mai non fosse stata ; ché né altri contro a me avria fallato, né io sofferto avrei pena ingiustamente ; pena, dico, d'esilio e di povertà ! Poiché fu piacere dei cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gettarmi fuori del suo dolcissimo seno..., per le parti quasi tutte, alle quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando, contro a mia voglia, la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere

imputata. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti, dal vento secco che vapora la dolorosa povertà: e sono vile apparito agli occhi a molti, che forse per alcuna fama, in altra forma mi aveano imaginato; nel cospetto de' quali non solamente mia persona inviliò, ma di minor pregio si fece ogni opera, sí già fatta, come quella che fosse a fare » (*Conv.*, I, 3).

Egli dunque, se non fosse stato in esilio, non avrebbe avuto bisogno di scolparsi da questo difetto, cioè non sarebbe stato costretto a riuscire duro nel commento delle canzoni. Perché ciò? Cos'ha che vedere l'esilio con la durezza del commento? La ragione, evidentemente, non può essere che questa: che Dante cioè, durante l'esilio, dovesse commettere qualche fallo, per cui apparí *vile* agli occhi degli altri. Questo fallo però, dal quale avrebbe inteso il bisogno di scagionarsi, è bene dirlo subito, fu d'amore; perché, come ci ha dichiarato egli stesso nel capitolo precedente, compose il *Convivio* per isfuggire l'*infamia* in cui poteva incorrere, per alcune canzoni giudicate troppo sensuali.

E che questo sia vero, ch'egli cioè, durante l'esilio, apparisse vile proprio per causa d'amore, si dice nel capitolo seguente. Ivi infatti, ricercando le ragioni per le quali, peregrinando e girando il mondo miseramente, l'uomo celebre e stimato, si rende vile e apparisce di minor pregio presso i più, scrive: « La ragione per che ciò incontra (non pure prima in me, ma in tutti), brevemente ora qui piace toccare.... Dico adunque che per tre cagioni la presenza fa la persona di meno valore ch'ella non è. L'una delle quali è puerizia, non dico d'etade, ma d'animo: la seconda è invidia; e queste sono nel giudice: la terza è la umana impuritate; e questa è nel giudicato » (*ivi*, 3-4).

Ora non è chi non veda, che di queste *tre ragioni*, la terza è la principale; e che Dante la riporta appunto perché egli, proprio egli, non l'uomo in genere che si trova lontano dalla patria, ne fu macchiato, e ne restò « invilito nel cospetto degli altri ». Potrebbe ser-

virne di conferma la chiusa del capitolo IV: « Per che manifestamente si vede che per impuritate, senza la quale non è alcuno, la presenza ristigne il bene e 'l male in ciascuno più che il vero non vuole. Onde conciossiacosaché, come detto è di sopra, io mi sia quasi a tutti gl'Italiani appresentato, per che fatto mi sono forse più vile che 'l vero non vuole, non solamente a quelli alli quali mia fama era già corsa, ma eziandio agli altri, onde le mie cose senza dubbio meco sono alleviate; convienmi che con più alto stilo dia nella presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autorità; e questa scusa basti alla fortezza del mio comento ».

E infatti, se si togliesse dalle tre ragioni addotte, *la umana impuritate*, quali resterebbero? Quella dell'invidia? Quella della puerizia d'animo? Ma queste non sarebbero sufficienti per giustificare la *durezza* o *fortezza* cui egli deve ricorrere, per riguadagnarsi il buon nome perduto nell'esilio. Anzi, se si osserva bene, queste due ragioni debbono essere escluse a priori; perché la puerizia d'animo, che per Dante equivale al motto oraziano: *minuit praesentia famam*, non poteva di certo, esser tale da farlo comparir vile o vergognare (tutto al più poteva farlo giudicare da meno di quel che meritava); e perché nell'esilio, di persone che l'avessero potuto invidiare « per l'eccellenza dell'arte sua », ve n'erano ben poche, mai in così gran numero da farlo apparir vile. Inoltre l'invidia e la puerizia d'animo, come osserva giustamente Dante stesso, sono « da parte del giudice, non del giudicato », quindi per lui non potevano esser motivo di vergogna. L'umana impuritate invece sí, era ragione sufficiente e plausibile, per diffamarlo presso quanti, pur non conoscendolo, avevano letto o potevano leggere le sue rime.

Ma prima di lasciare questo secondo argomento, che ci hanno fornito i capitoli III e IV del Trattato primo del *Convivio*, voglio chiarir bene che cosa dobbiamo intendere con le parole *durezza* (cap. III, principio), *gravezza* e *fortezza* (cap. IV, fine), e con le espressioni *esporre troppo a fondo* (cap. II, principio), e *riuscire un poco duro* (cap. III, principio), riferite al commento.

I significati, evidentemente, non possono essere che due: o voglion dire commento nobile, alto, ricercato, per la gravità della materia e dello stile; ovvero commento oscuro, difficile, duro ad essere inteso. Ma dei due il primo significato va escluso, perché altrimenti Dante non avrebbe detto che vi ricorreva *per fuggire maggior difetto, non per ignoranza* [« la qual durezza, per fuggire maggior difetto, non per ignoranza, è qui pensata », *Conv.*, I, 3], potendo in tal caso, essere accusato di tutto, tranne che d'ignoranza; e anche perché era suo interesse di non elevarsi troppo con la forma, per riuscire utile e farsi intendere da quanti più poteva, cioè da tutti « quei miseri o poveri (di dottrina)... che in bestiale pastura erba e ghiande vanno mangiando¹ » (*ivi*, I, 1).

E allora, se *durezza* e *fortezza* significano

¹ Dante infatti non invita al suo convito — quei pochi beati che seggono a quella mensa ove il pane degli angeli si mangia, ma quei miseri che con le pecore hanno comune cibo..., e tutti quelli che per pigrizia si sono stati —, senza farsi attrarre dal desiderio di sapere (I, 1); e dichiara che scrive in volgare anziché in latino, perché — il volgare avrebbe servito a molti, mentre io latino avrebbe a pochi dato lo suo beneficio — (I, 8-9).

Ammettendo che *durezza* significasse gravità di stile, verremmo a farlo cadere in contraddizione.

oscurità, perché Dante vi avrebbe ricorso? « Per fuggire maggior difetto », ci risponde lui, cioè per fuggire « il timore d'infamia », quel timore, che, come dicemmo, l'aveva atterrito tanto, da farlo decidere a scrivere il *Convivio*. Certo l'essere andato « peregrino » per il mondo, « quasi mendicando e mostrando, contro a sua voglia, la piaga della fortuna », non poteva essere, in nessun modo, un motivo plausibile per costringerlo a riuscire oscuro nel commento.

Così intesa, la questione si delinea chiaramente. Infatti, se è vero, come dimostrammo, che il *Convivio* fu scritto per discolpa, e che Dante cercò di nascondere sotto la veste del simbolismo una passione veramente provata, era logico che il commento riuscisse duro ed oscuro, con parecchie di quelle incertezze e spiegazioni inverosimili o strane, che abbiamo notato innanzi, appunto per le gravi difficoltà che l'Autore doveva incontrare, nel dare alle rime un significato affatto diverso da quello per il quale erano state scritte.

Concludendo, dunque, diremo che il *Convivio* fu scritto per vergogna, e che la vergogna provenne da una passione amorosa, cioè dall'*umana impuritate*.

(*Continua*).

ANTONIO SANTI.





A TORNO AL CANTO XXVII DEL *PARADISO*

Paragonando, con una immagine un po' secentesca, i cento Canti della *Divina Commedia* a una catena di monti, il Canto XXVII del *Paradiso* apparirebbe fra i più alti, e i tre Canti che lo precedono formerebbero come i suoi contrafforti.

Ciò che Dante nel Canto XXVII del *Paradiso*, per bocca di san Pietro, dice contro i papi — perché le sue invettive se direttamente rivolte contro Bonifazio VIII, indirettamente colpiscono altri papi che nel concetto di Dante non erano migliori di lui — richiama e ben da presso, il linguaggio che contro i papi faranno sentire i grandi riformatori del secolo XVI. Se Dante non giunge fino a fare del papa l'Anticristo, dice però che Lucifero, cacciato dal Cielo, trova di che consolarsi in Vaticano, diventato sentina di ogni vizio. Dante accusa i papi di aver fatto della sposa di Cristo una macchina per spillar quattrini: e non si può non pensare alla vendita delle indulgenze, che fu come la favilla che suscitò il grande incendio della Riforma, quando Dante, parla dell'effigie di san Pietro fatta sigillo

A privilegi venduti e mendaci.

Ma basta ricongiungere il Canto XXVII del *Paradiso* coi Canti XXIV, XXV e XXVI, per tosto accorgersi quanto fosse folle l'idea di chi, anche di Dante, volle fare un precursore di Lutero.

Il rispetto che in vari luoghi del Poema Dante ha dimostrato per le Somme Chiavi sarebbe bastato a rimuovere del tutto il dubbio che, al di là delle persone, egli abbia vo-

luto ferire anche l'istituzione. Ma presso a pronunciare contro i papi la fiera sua requisitoria, Dante volle che in tutti fosse salda la persuasione che quel rispetto era sincero; che era sincera la pietà che lo spinse ad inginocchiarsi davanti ad Adriano V, quando nel Purgatorio lo trovò fra gli avari

Nei piedi e nelle man legati e presi;

che era sincera la indignazione sua per le offese arrecate da Casa di Francia alla dignità pontificia, benché chi ne era investito fosse lo stesso Bonifazio VIII — che secondo Dante, quella dignità aveva usurpata e papa fosse solo di nome — sì da considerare tali offese come fatte a Cristo medesimo. E l'intento suo Dante lo raggiunse dimostrando, come a punto fa coi Canti XXIV, XXV e XXVI del *Paradiso* la sua perfetta ortodossia. Se, deve aver detto Dante, leggendo questi Canti, tutti dovranno convenire che nessun cattolico non fu mai più cattolico di me, chi mai potrà fare di me, perciò che aspro censore dei corrotti costumi dei papi, un nemico del Papato? E per dare la prova della sua perfetta ortodossia Dante non va in caccia di verun ingegnoso espediente. La prova la dà con un mezzo tanto semplice, che solo a un poeta come Dante poteva venire in mente: quello cioè di assogtarsi ad un rigoroso esame di teologia. E trattasi di un esame nel senso stretto della parola: ed è Dante stesso che si ritrae nell'attitudine del baccelliere, che

.... s'arma e non parla

fin che il maestro la question propone.

E i maestri che propongono a Dante la questione, sono nientemeno che Pietro, Giacomo e Giovanni; le tre colonne della Chiesa primitiva.

Tema dell'esame sono le tre virtù teologali, e vi dà principio san Pietro

.... il gran Viro

A cui nostro Signor lasciò le chiavi,
che aveva portate seco scendendo dal cielo in terra — col domandare a Dante che sia la fede: e Dante, dopo un po' di preambolo, la definisce come nella lettera agli Ebrei

Fede è sostanza di cose create
e argomento delle non parventi.¹

San Pietro non si accontenta della definizione, e vuole che Dante la spieghi, e Dante la spiega così bene, che san Pietro fa di Dante questo elogio: se tutti fossero addottrinati come lui, non ci sarebbero più a temere eresie

Non avria luogo ingegno di sofista.

E prosegue domandando a Dante, d'onde la fede gli venga. E Dante risponde che la fede gli è data dai libri santi, dal Vecchio e Nuovo Testamento, che sono l'espressione del verbo divino. E san Pietro: perché lo ritieni? E Dante: la prova che quei libri siano *favella divina*, la danno i miracoli. E san Pietro: sono successi veramente? Tu dà come prova ciò che ha bisogno di essere provato. E Dante: se nessun altro miracolo fosse vero, sarebbe vero questo, che ne val cento: che tu, o Pietro,

.... entrasti povero e digiuno
in campo a seminar la buona pianta
Che fu già vite e ora è fatta pruno.

Colla maliziosa aggiunta della vite fatta pruno, Dante viene a dire che i miracoli veri propriamente sono due: l'uno, che san Pietro povero e digiuno, ossia senza aiuti terreni, ab-

¹ *Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non adparentium*. Ad Heb., XI, I. La lettera agli Ebrei figura fra i libri canonici come propria di san Paolo: ma la critica più recente la ritiene apocrifa. La composizione di essa secondo B. Weiss (*Der Hebräer brief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung*, Leip., 1910) risalirebbe però ai primi tempi cristiani e precisamente agli anni immediatamente anteriori alla distruzione di Gerusalemme.

bia potuto seminare e far crescere la buona pianta: la Chiesa; l'altro che la buona pianta non fosse isterilita del tutto per l'opera dei successivi suoi coltivatori, e come *pruno* almeno, esisteva ancora.

Che nel primo affermarsi del cristianesimo e nel rapido suo diffondersi, Dante scorgesse il più grande dei miracoli, come il più grande dei miracoli vi scorgeva sant'Agostino, dal quale Dante tolse la sua argomentazione, sebbene sant'Agostino fosse tanto più vicino di Dante agli inizi della nuova religione, è più che naturale. Anche oggidì, dopo tanti e sì profondi studi sulle origini del cristianesimo, solo che si voglia andare un po' in fondo delle cose, quanti sono ancora i punti oscuri! Ma anche per Dante però l'edificio del cristianesimo non si *murò* solo di *segni*, ma anche di *martiri*. È difatti alle molte sofferenze dei primi cristiani che maggiormente si deve se cristiano diventò gran parte del mondo. Gli agiografi moltiplicarono il numero delle persecuzioni, e i martiri li contarono a decine e decine di migliaia. Sono pie esagerazioni alle quali ormai più nessuno presta fede. Ma un fatto è certo: che Roma imperiale indisse guerra al cristianesimo e che fu tutt'altro che una guerra incruenta. Avranno ragione quelli che sostengono che Roma imperiale perseguitando il cristianesimo fece quello che ogni altro Stato avrebbe fatto: provvedeva alla sua conservazione; che l'accusa di nemici del genere umano mossa ai cristiani aveva un fondo di vero, dal momento che nulla essi volevano avere di comune cogli altri uomini: né le gioie, né i dolori; né i diritti, né i doveri; che professando di riconoscere ed ubbidire una sola legge, la legge divina, si mettevano essi stessi al di fuori della legge umana, della quale provocavano i rigori coll'ostentato dispregio di ogni culto e perfino del culto imperiale che simboleggiava la potenza e la grandezza di Roma; che era alla loro intransigenza insomma che i cristiani dovevano far colpa se essi soli erano esclusi dalla larga tolleranza romana.¹ Ma la

¹ È in fondo quello che sostiene A. Bouché-Lecle-rcq nella sua opera: *L'Intolerance religieuse et la politique*. Paris, 1911.

loro intransigenza fu la loro gloria. Fu per essa che uscirono vittoriosi dall'aspra lotta. Con un quattrino d'incenso gettato sull'ara dell'imperatore¹ potevano aver salva la vita, e da bravi lo rifiutarono.

Se di tante religioni che avevano in Roma una diffusione non minore del cristianesimo, il cristianesimo solo sopravvisse, ciò non dipese soltanto dalla grande superiorità de' suoi insegnamenti, ma dall'aver sempre sfuggito di venire a patti, né per poco, né per tanto col paganesimo. Nessuno accomodamento fra Cristo e Mammona.

Sullo sfondo sanguigno di Marte, Dante vide disegnarsi una croce della quale gli tornava impossibile ritrarre quanto fosse lo splendore, perché in essa lampeggiava Cristo. La croce era formata dall'anime di coloro che per Cristo avevan data la vita, e che veramente sono il fulgore del cristianesimo.

*
* *

Delle risposte di Dante a san Pietro si allietta tutto il Paradiso, e pei cieli risuona un *Dio lodiamo!*

Cessato il canto, san Pietro ritorna a Dante, e, la divina grazia, gli dice, aperse la tua bocca, ed io approvo tutto ciò che essa ha proferito. Ma ora conviene che tu esprima quello in che credi. E Dante esprime la sua credenza in Dio, creatore del cielo e della terra, uno nella sostanza, trino nelle persone e un'altra volta ripete che i Libri santi sono il fondamento della sua credenza. San Pietro benedice Dante e il suo compiacimento di aver trovato in Dante un così buon cristiano, lo fa palese girando per tre volte attorno a Dante stesso. E così finisce il Canto XXIV: il Canto della fede.

Sussegue il Canto della speranza, che della fede è come il proemio. Ma la speranza alla quale si apre anzitutto il cuore di Dante è una speranza terrena. Chi non rammenta i meravigliosi versi coi quali incomincia il Canto XXV del *Paradiso*, dove Dante con tanto candore ci apre l'animo suo e ci svela in fondo

¹ *Grana thuris unius assis. Tert. Ap. XXX.*

ad esso la speranza che il Poema che sì gran gloria darà a lui e sì grande alla sua patria, finirà col vincere la crudeltà di coloro che lo serrano fuori di Firenze? E colla fantasia già vede il giorno in cui Firenze lo accoglierà non meno festosamente dei santi in cielo, e *nel suo bel San Giovanni* porrà l'alloro sul capo del più grande de' suoi figli.

La voce di Beatrice, che annunzia a Dante l'apparire di san Giacomo, toglie Dante alle vane speranze terrene per avviarlo sui floridi sentieri delle speranze eterne.

San Giacomo s'appresta ad interrogare Dante sulla seconda delle virtù teologali: ma questa volta l'esame sarà breve, perché a pena San Giacomo ebbe proposta la questione:

La speme che laggiù ben inamora

.
di quel che ell'è e come se ne infiora
la mente tua e di onde a te venne;

Beatrice lo interrompe e lo avverte che

La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranze

di Dante, sicché facile sarà a lui di rispondere su ciò che gli vien domandato.

E Dante risponde infatti che

Speme.... è un attender certo
delle glorie future, il qual produce
grazia divina e precedente merto.¹

E soggiunge che a sperare gli furono maestri San Giacomo stesso, colla sua lettera²,

¹ Traduzione letterale della definizione data da Pietro Lombardo, denominato il Maestro delle sentenze: *Spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et precedentibus meritis.*

² La lettera di s. Giacomo avrebbe appreso a Dante la virtù della speranza per quel che di essa aveva detto poco prima Beatrice; e cioè che in essa

.... la larghezza.

Della nostra Basilica si scrisse.

Vi si descrive la larghezza della grazia che Dio dall'alto fa piovere sugli uomini. *Si quis vestrum indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter.... Postulet in fide nihil haesitans, qui enim haeditast similis est flactui maris qui a vento movetur et circumferetur. Omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est descendus.* (I, 3. 6. 17). La lettera però non sarebbe né di san Giacomo apo-

e prima di lui, Davide,¹ che invita a sperare tutti quelli che conoscono il nome del Signore. E il nome del Signore può ignorarlo chi è cristiano come io sono?

E san Giacomo:

.... emmi a grato che tu diche
quello che la speranza ti promette.

E Dante:

Dell'anime che Dio s'ha fatte amiche,
dice Isaia che ciascuna vestita
nella sua terra sia di doppia vesta²;
e la sua terra è questa dolce vita.

Se la grande speranza terrena di Dante era quella di rivedere Firenze, il *bell' ovile* ov' egli *dormì agnello*; la sua grande speranza celeste era quella di tutti coloro che credono in Cristo: la speranza nella risurrezione. Tutti risorgeremo per formare l'immenso corteo che muoverà incontro al figliuolo dell' Uomo, quand'egli con possanza e maestà riapparirà fra gli angeli, sulle nubi del cielo, per dare a ciascuno la retribuzione che gli spetta, e allora

.... si partiranno i due collegi
l'uno in eterno ricco e l'altro inope,

e si compirà il regno di Dio annunciato da Gesù. I primi cristiani credevano di essere alla vigilia del grande avvenimento: *Maranatha* il Signore è vicino, era la parola che ripetevano più spesso. Le generazioni successive grado grado si persuasero che esso invece era ancora lontano. Ma sempre visse e vive la speranza che esso verrà e sempre lo si invocò e lo si invoca: *Adveniat regnum tuum*.

stolo, e né meno di san Giacomo detto il Giusto, fratello del Signore, che resse lungamente la prima comunità cristiana di Gerusalemme. Anche Eusebio dubitava della sua autenticità. « La prima delle sette lettere chiamate canoniche si dice essere (εἶναι λεγεται) di Giacomo. *Hist.*, II, 23, 237) ». L'autenticità fu però ammessa dal Labanca in *Coenobium*, lug. 1911.

¹ *Et sperent in te qui noverunt nomen tuum, quoniam non derelinquisti quaerentes te Domine*, Ps., IX, 10.

² Il passo di Isaia, al quale allude Dante, sarebbe questo: *Gaudens gaudeto in Domino et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis et indumento justitiae circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona et quasi sponsam ornatum monilibus suis* (LXI, 10).

Il canto del *Te Deum* aveva salutato la professione di fede di Dante: il canto del salmo che Dante stesso aveva richiamato suggella l'espressione della sua speranza. Ma d'improvviso compare un terzo lume e così fulgido che, dice Dante, con una di quelle immagini ch'egli solo sa trovare, se risplendesse cotanto la costellazione del Cancro.

Il verno avrebbe un mese d'un sol dì; perché per un mese, pel mese pel quale di notte si vede la costellazione del Cancro, la notte non si distinguerebbe dal giorno. Questo terzo lume è san Giovanni, colui, avverte Beatrice

.... che giacque sopra il petto
del nostro Pellicano....

Beatrice tiene in lui immoto lo sguardo, e anche Dante vi figge, quanto poteva, le pupille. Egli vorrebbe scoprire se di san Giovanni vi era in Paradiso anche il corpo dalle parole da Gesù risorto rivolte a Pietro, che gli aveva domandato che ne sarebbe stato di Giovanni: e se anche io volessi ch'egli rimanesse fino al giorno in cui io verrò a te, che importerebbe? era nata la credenza che Giovanni non sarebbe morto, e da questa prima credenza germinò poi l'altra ch'egli era stato, in anima e corpo, trasportato in cielo. L'occasione era buona per Dante per accertarsi se la credenza fosse vera o no. San Giovanni lo avverte subito che la credenza era falsa: colle *due stole* in Paradiso non c'erano che Gesù e Maria.

Ma la vista di Dante, come ottenebrata dal soverchio fulgore di san Giovanni, nulla più scorge, nemmeno Beatrice che pure gli era a lato.

Quelli che ritengono la *Divina Commedia* un'allegoria dal principio alla fine e che tutto quanto vi si dice ha un doppio senso, l'uno esoterico, l'altro segreto, non tralasciano di far notare che un doppio senso lo ha pure l'improvviso eclissarsi di Beatrice. Il senso letterale è che Dante non vede Beatrice per quel momentaneo accecamento che vien dietro al lungo affissarsi in un oggetto luminoso: il senso allegorico che la teologia, simboleggiata in Beatrice, cessa di esser guida del pensiero

di Dante, perché essa non ha penne per seguire gli alti voli dell'evangelista che vide la gloria del *Logos* appresso di Dio.

Ma la risposta di Dante a san Giovanni — il quale dall'Empireo era disceso pur esso nella regione delle stelle fisse per interrogar Dante sul punto della carità, e aveva dato principio all'esame quantunque Dante non si fosse ancor risentito interamente, assicurandolo che la vista in lui, smarrita ma non consunta, gliela avrebbe ritornata lo sguardo di Beatrice, prodigioso come la mano di Anania che guarì dalla sua cecità san Paolo

.... al suo piacere e tosto e tardo
venga rimedio agli occhi che fur forte
quand'ella entrò col foco ond'io sempr'ardo; —

una risposta, fin troppo profana per un personaggio così grave come il quarto evangelista, benché un po' nel linguaggio convenzionale dei poeti di amore del Trecento, si confarebbe poco se in quel momento Beatrice si fosse presentata alla mente di Dante, come la personificazione astratta della teologia o di altro, e non invece come la donna ch'egli aveva amato sul limitare della giovinezza, e che i suoi occhi non ardivan di guardare.

Bisognerà sempre convenire però che l'idealizzazione alla quale Dante assoggettò Beatrice, finì col portarla fuori dell'umanità e a togliere a Beatrice quello che il Petrarca lasciò a Laura, *la chiarezza e la personalità di donna* (De-Sanctis). Possiamo raffigurarci Laura moglie di un de' Sade, ma possiamo raffigurarci Beatrice moglie di un de' Bardi? Quegli occhi sempre rivolti a Dio, come possono essersene distolti per fissarsi in fronte all'uomo?

*
* *

A san Giovanni che vuol sapere da Dante quale sia il fine ultimo cui tenda l'anima sua, Dante risponde che è Dio, perché le cose ci attirano per quel tanto di bene che è in esse. È quindi verso Dio, nel quale si raduna ogni bene, che la mente nostra deve sentirsi più fortemente attratta. Né è solo per sé stesso, perché centro di tutte le perfezioni, che Dio vuol essere amato, ma anche per la bellezza

dell'universo da lui creato, per la vita che ci ha dato e la morte ch'egli sostenne per redimerci.

Come Dante ebbe finito

.... un dolcissimo canto
Risunò per lo cielo;

e anche Beatrice

Dicea cogli altri: Santo, Santo, Santo.

*
* *

I Canti XXIV, XXV e XXVI del *Paradiso* non sono certo fra i più belli del Poema; ma sebbene non siano i soli ove si faccia quasi esclusivamente della teologia — basta ricordare il Canto IV del *Paradiso* che discute lungamente la questione del voto e il Canto VII che svolge la teorica pauliniana della redenzione — son quelli forse che meglio dimostrano quanto fosse la duttilità dell'arte di Dante.

E una idea delle difficoltà che Dante dovette sormontare la si ha, se ci raffiguriamo da prima la materia greggia: le definizioni, le sentenze, le argomentazioni a lui fornite per la più gran parte dalla Scolastica e nella forma che le era caratteristica, e confrontiamo questa materia greggia colla materia lavorata: i tre Canti che Dante ne seppe cavar fuori, dove l'aridità del soggetto scompare o poco meno, nella vaga cornice di immagini e di piccoli episodi che Dante gli ha intessuto d'attorno. E tutto ciò senza che i passi scritturali e le proposizioni dogmatiche siano amplificate o mozze. Essi riappaiono nei versi di Dante, se non sempre splendidi, non inferiori nel loro complesso a tutti gli altri suoi senza rilevanti modificazioni, talvolta anzi letteralmente tradotti. Questa esattezza aveva la sua ragione. Beatrice, come circoscrivendo l'ambito della discussione, aveva sul principio detto a san Pietro: Tu, al quale nulla è occulto, perché tutto apprendi in Dio:

.... il viso hai quivi
Ove ogni cosa dipinta si vede.

senza bisogno che Dante te lo dica sai se

egli ama bene, bene spera e crede. Ma giova tuttavia che tu lo sappia dalla sua bocca.

Tenta costui de' punti lievi e gravi,
come ti piace, intorno della fede.

E ciò fece infatti san Pietro, poi lo fece san Giacomo per la speranza e san Giovanni per la carità. E san Pietro, san Giacomo e san Giovanni, e con loro tutto il Paradiso, trovarono che Dante credeva, sperava ed amava tutto ciò che la Chiesa vuol che si creda, si speri e si ami. Ma il giudizio di lassù nel caso di Dante, doveva essere ratificato quaggiù: vogliam dire che la sua ortodossia, riconosciuta dai santi, doveva essere riconosciuta anche dagli uomini: e soprattutto dai teologi: un *genus irritabile* non meno di quello dei poeti. Nelle questioni teologiche (e non in esse soltanto) le parole hanno una importanza capitale, ed un aggettivo invece di un altro può bastare per tramutare in eretico il cristiano più sincero. Ora la buona volontà di far passare Dante per eretico non mancò. Si rammenti quello che delle ossa di Dante voleva fare il cardinale del Poggetto. Ma bisognava scoprire in Dante qualche proposizione ereticale e a questo nessuno riuscì. Una certa avversione per Dante, Roma papale l'ebbe sempre: ma la ragione per condannarlo, non la trovò mai.¹

Dante rovistò nella sua mente, se vi fosse stato qualche insegnamento della Chiesa al quale la sua ragione non si piegasse, o se a lui si potesse rimproverare, com'egli rimproverava ai predicatori del suo tempo, di porre la divina Scrittura o di torcerla. Ma la sua coscienza,

La buona compagnia che l'uom francheggia,
Sotto l'osbergo del sentirsi pura

lo rassicurò, e scrisse il Canto XXVII.

*
* *

Che alta e splendida poesia sia quella del Canto XXVII del *Paradiso*, lo sanno quanti

¹ Leone XIII, che si fece propugnatore di un monumento a Dante, è una eccezione, e la sua iniziativa è una prova della larghezza della sua mente.

hanno una qualche conoscenza di Dante. Dante ha veramente dimostrato in esso ciò che può la nostra lingua. La musicalità delle terzine colle quali san Pietro impreca a Bonifazio che giù in terra ha usurpato il suo posto e della sua tomba ha fatto una cloaca, è da vero stupefacente. Sul principio del Canto XIX dell'*Inferno* Dante dà fiato alla tromba come per radunare quanta gente più può a sentire la pena alla quale son laggiù condannati i papi simoniaci: ma nel Canto XXVII del *Paradiso* c'è bene altro che il suono di una tromba: c'è tutta un'orchestra. E che scintillio di immagini, che ricchezza di similitudini! San Pietro che si fa rosso al pensiero di quello che sta per dire; i Santi del Paradiso che si fanno rossi udendo quello che san Pietro dice; Beatrice che anch'essa arrossisce per quel senso di pudore che si sveglia in un'anima gentile al racconto dei fatti altrui: per uno stesso effetto tra diverse similitudini.

Mirabile poi il contrasto della prima parte del Canto colla seconda. Il torrente che scendeva spumeggiante e rumoroso di balza in balza, scorre poi leggermente increspato nel piano. San Pietro risale all'Empireo e con lui una miriade di Santi, tanti quanti

. . . . di vapor gelati fiocca
In giuso l'aer nostro, quando il corno
Della capra del ciel col sol si tocca.

Dante li contempla fin dove gli regge la vista. Ma Beatrice distoglie Dante dal guardar in su, e gli dice di volgere gli occhi in basso, come per misurare il cammino percorso. Dante guarda e vede la parte del nostro globo allora illuminata dal Sole: quella che sta tra il Bosforo e le Colonne d'Ercole. Si rivolge a Beatrice, e Beatrice collo sguardo lo attira fino al primo mobile: ossia fino al nono cielo; e antivenendo il desiderio di Dante brevemente gli spiega il meccanismo dell'Universo, quale allora lo si immaginava sulle orme di Tolomeo. Questo nono cielo, dice Beatrice, è mosso direttamente dalla volontà divina, e da esso il moto si propaga in tutti gli altri. Il nono cielo o primo mobile è quindi anche il primo misuratore del tempo. È il vaso nel quale ha le sue radici l'albero

del tempo, che spande negli altri otto cieli le sue fronde. Ma chi, esclama d'improvviso Beatrice, laggiù sa ritrarre gli occhi fuori dalle onde della cupidigia, per affissarli nelle bellezze eterne? Fede ed innocenza omai non si trovano più che nei pargoletti e le perdono prima

. . . . che le guancie sian coperte.

Nessuno più si cura delle leggi della astinenza, e anche i legami famigliari van dissolvendosi. Il figlio desidera veder sepolta la madre. Né questo continuo peggioramento dei costumi deve far meraviglia dal momento che non vi è più chi governi. Ma, conchiude Beatrice, il gran rinnovamento si avvicina: la nave non seguirà più una falsa rotta.

E vero frutto verrà dopo il fiore.

*
* *

Anche Beatrice è imperialista, e, come Dante, aspetta dal rinnovamento dell'Impero il rimedio di tutti i guai, che travagliavano allora l'Italia. Una volta che Cesare siederà nella sella, ed avrà inforcato gli arcioni della fiera indomita e selvaggia; la gente che deve esser devota, intenderà ciò che Dio le prescrive: di curare le cose celesti e non le terrene. Due Soli torneranno a brillare su Roma, che a ciascuno faranno vedere la strada che deve percorrere per le cose dello spirito e per quelle del corpo.¹ E sulla terra sarà ogni

¹ Soleva Roma che il buon mondo feo due Soli aver, che l'una e l'altra strada facean veder e del mondo e di Deo.

E nel *De Monarchia* Dante dirà che *opus fuit homini duplici Directivo, secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum Revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam: et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret* (III, XV, 55). Ma i due Soli sul suo orizzonte, immaginati da Dante, Roma realmente non li ha mai visti, perché durante l'Impero, e anche dopo che esso con Costantino s'era cristianizzato, la supremazia del Vescovo di Roma su tutta la Chiesa non s'era ancora affermata.

malizia morta, come ai tempi in cui vi regnava il buon Saturno.

Il medio-evo si compiaceva di simili costruzioni artificiali e simmetriche: e queste due somme potestà, messe a governo del mondo, come due erano i principi dei quali l'uomo si riteneva composto: spirituale l'uno, materiale l'altro, non furono l'aspirazione di Dante soltanto. Ma in Dante queste aspirazioni si congiungevano con un vivo sentimento d'italianità, e nell'assetto generale del mondo, ciò che egli cercava soprattutto era l'assetto dell'Italia, e voleva l'uno perché riteneva che senza di esso non si sarebbe potuto raggiungere l'altro. Ora, spogliato quello che diremmo il programma politico-religioso di Dante, di tutto ciò che vi era di chimerico, come il ristabilimento di una monarchia universale, quale si ebbe con Augusto e con Traiano, la sua realizzazione sarebbe stata una specie di confederazione di parecchi Stati d'Italia sotto la supremazia dell'Imperatore; perché Dante non intendeva affatto che gli Stati si fondessero in un solo. *Habent namque nationes, regna, civitates inter se proprietates quas legibus differentibus regulari oportet* (*De Mon.* I, XVI, 25). Né egli voleva che le libertà municipali andassero sommerse. Sarebbe spettato all'Imperatore provvedere a ciò che toccava l'interesse di tutti gli Stati confederati, ma ciascuno di essi avrebbe provveduto a ciò che era interesse suo particolare. *Advertendum sane, quod cum dicitur humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est, ut minime judicia cujuscumque Municipii ab illo uno immediate prodire possint.... Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum sua communia, quae omnibus competunt, ab eis regatur et communi regula gubernetur ad pacem* (ib. I, XVI). Si è detto una confederazione di parecchi Stati e non di tutti, perché Venezia, per citarne uno, non si sarebbe mai piegata a riconoscere alcuno sopra di sé, e l'aquila imperiale, benché fosse « l'uccel di Dio », non aveva artigli abbastanza forti per trar lo vello al Leone di san Marco.

Il nuovo grande Stato si sarebbe accen-

trato in Roma, residenza imperiale ¹ e avrebbe avuto così fine il dominio temporale dei papi. Il pastorale si sarebbe disgiunto dalla spada, e la separazione dei due poteri, il civile dall'ecclesiastico sarebbe valsa. Dante almeno ne era persuaso, a ravvicinare la Chiesa alla semplicità ed alla purezza primitive.

La persuasione di Dante fu del resto quella di tutti gli spiriti veramente religiosi, i quali nel dominio temporale dei papi ravvisarono sempre una causa di pervertimento della Chiesa. Impigliata nelle cure mondane essa non può sollevarsi, o assai poco; alle cure celesti, che sono le sue. Il voto di Alessandro Manzoni, favorevole alla proclamazione di Roma, sede secolare dei papi, a capitale del nuovo Regno d'Italia, non fu determinato solo dal sentimento patriottico del gran Lombardo, ma ben anco, e forse in ugual misura dal profondo suo sentimento religioso.

Se nel secolo XIII o XIV Roma fosse diventata la capitale se non dell'Impero vagheggiato da Dante, di un grande Stato, e i papi, spogli di ogni Signoria terrena, avessero rivolta tutta la loro operosità a sanare le cinque e più piaghe della Chiesa, la storia del papato conterrebbe certamente molti tristi episodi di meno, e sarebbe stata anticipata di due o tre secoli quella reazione religiosa che, sotto il nome appunto di contro-riforma, tenne dietro alla riforma di Lutero. Ma quel gran risveglio intellettuale che fu il rinascimento non si sarebbe, fin dal suo nascere, urtato coll'ostilità della Chiesa, forte quanto occorreva per soffocarlo?

Una Chiesa largamente tollerante, con delle tendenze *modernistiche*, se è difficile immaginarla ora, tanto meno possiamo raffigurarcela nel Trecento o nel Quattrocento. Né Dante la voleva. Dante non era in religione, come non lo era in politica, quello che ora si direbbe un *liberale*. Non istiamo a cercare se avrebbe potuto esserlo: il fatto è che non lo fu. E chi non fosse persuaso di ciò, non ha che

a leggere, un po' attentamente, l'elogio che Dante, per bocca di san Bonaventura, fa di san Domenico

... l'amoroso drudo
della fede cristiana, il santo atleta
benigno a suoi ed a *nemici crudo*.

Alla sedia apostolica, Domenico non domandò né benefizi, né prebende, ma soltanto di poter combattere contro il mondo errante. E avutone il permesso

... con dottrina e con volere insieme
con l'ufficio apostolico si mosse
quasi torrente ch'alta vena preme;
e negli sterpi eretici percosse
l'impeto suo, più vivamente quivi
dove le resistenze eran più grosse.

E la sorte degli sterpi si sa qual'è: vanno sradicati e gettati al fuoco. Una operazione alla quale, per dir vero, l'Ordine dei domenicani non fu

... tardo, sospiccioso o raro.

E anche nell'inno bellissimo col quale Dante esalta il *Poverel d'Assisi*, san Francesco appare sempre soggetto in tutto all'autorità della Chiesa. È a Innocenzo III che san Francesco espone da prima *sua dura intenzione* e da Innocenzo III riceve

Primo suggello a sua religione;

che fu poi

Di seconda corona redimita

da Papa Onorio III.

Nel movimento francescano Dante non vidde affatto quello che vi si vuol scorgere adesso: una specie di insurrezione del laicato contro la gerarchia ecclesiastica, che i papi furono pronti a reprimere, attirando il nuovo Ordine nell'orbita della Chiesa per guidarlo a loro a posta.

Guardate le cose dal punto di vista religioso, forse fu un danno che l'utopia di Dante sia rimasta tale. Ma per iscorgervi un danno anche dal punto di vista politico, bisognerebbe poter determinare, fosse solo in via congetturale, quali sarebbero state per l'Italia le conseguenze della formazione, nel Trecento o nel Quattrocento di un grande Stato, che avrebbe

¹ Vieni a veder la *tua* Roma che piagne,
vedova, sola e di e notte chiama:
Cesare *mio*, perché non mi accompagne?

preso il posto di molti piccoli. Ma ogni congettura è impossibile perché erroneamente se ne dedurrebbe una qualsiasi da ciò che col l'unificazione successe in altri paesi. Quello che a noi par certo è che alla costituzione di esso non fu il dominio temporale dei papi che pose l'ostacolo maggiore, benché lo si vada ripetendo ancor tuttodì, quasi per forza di abitudine, perché si era avvezzi a dirlo sulla fede del Machiavelli. Non fu solo sulle rovine di Roma papale che sorse la nuova Italia. Lo Stato pontificio era quello che erano i parecchi altri nei quali si suddivideva la penisola. E a punto perché lo Stato pontificio era uno Stato come i parecchi altri, scomparve com'essi e per sempre.

*
* *

Ma Dante, che dei papi fece sì aspro governo, mentre dimostrossi sempre ossequente al papato, quale idea si era fatta di ciò che un papa doveva essere, perché la persona fosse degna dell'istituzione? È difficile raffigurare il papa ideale di Dante perché del papa ideale egli non ci ha lasciato alcuna personificazione.

I papi infatti abbondano nell'*Inferno*: Dante ne vide uno fra gli ignavi, uno fra gli eresiarchi e molti fra gli avari. Ma è nella terza bolgia, quella dei simoniaci, dove i papi piomberebbero più spesso. Solo nel pozzo dal quale sporgeva la zanca piangente di Niccolò III ve ne doveva stare una buona raccolta.

Di sotto al capo mio son gli altri tratti
che precedetter me simoneggiando,

dice per l'appunto Niccolò III, e vi era posto almeno per altri due ancora: Bonifazio VIII e Clemente V.

Nel *Purgatorio* il solo papa col quale Dante si incontra è Adriano V, e forse anch'egli si trovava colà e non più basso, perché fortuna volle ch'egli sia stato rivestito del *gran manto* quaranta giorni a pena.

Nel *Paradiso* nessun papa si mostra a Dante: ma Dante però non esclude che non ce ne fossero altri, oltre quelli nominati da san Pietro, e che sarebbero stati gli imme-

diati suoi successori: Lino, Cleto, Sisto, Calisto e Urbano, che per la sposa di Cristo

Sparser lo sangue dopo molto fieto.

C'era certamente Gregorio I, se colle sue preghiere riuscì a liberar dall'*Inferno* Traiano e mandarlo fra gli spiriti che Dante vide volteggiare fra gli splendori di Giove.

Ma se il peccato che Dante rimproverava di più ai papi era la bramosia della potenza terrena, che li rendeva avidi, simoniaci, fedifraghi, ligi ai potenti, dissipatori del patrimonio della Chiesa a favore de' lor parenti e peggio, anziché della *gente che per Dio dimanda*, si può ritenere, senza tema di cadere in fallo, che il papa vagheggiato da Dante, il papa che in nessun caso alle cose di Dio anteponesse quelle degli uomini, non fu nessuno di quelli che con rapida vicenda si succedettero nel periodo non lungo della sua vita. Quelli fra essi che lasciarono un'orma nella storia, furono papi politici, e non sempre nel senso migliore.

Dei quattordici ⁴ papi suoi contemporanei, Gregorio X, Innocenzo V, Giovanni XXI, Martino IV, Onorio IV, Niccolò IV, Benedetto XI, Giovanni XXII, sono da Dante lasciati nell'ombra. Degli altri sei, Clemente IV, Adriano V, Niccolò III, Celestino V, Bonifazio VIII, Clemente V, il più tartassato è Bonifazio VIII.

Dante non gli dà tregua e, o per un verso o per un altro, il modo di parlar di lui lo trova sempre, e sempre per dirne male. Le avventure di Bonifazio VIII sono troppo note, e così nota la ragione che Dante aveva per mal volerlo, che non è il caso di indugiarsi sopra. Però che non sia soltanto a delle ragioni personali che devesi attribuire l'odio intenso di Dante per Bonifazio VIII, lo comproverebbe il fatto che nel suo concetto, Cle-

⁴ Clemente IV: 1265-1268; Gregorio X: 1271-1276; Innocenzo V: 1276; Adriano V: 1276; Giovanni XXI: 1276-1277; Niccolò III: 1277-1280; Urbano IV: 1281-1285; Onorio IV: 1285-1287; Niccolò IV: 1287-1292; Celestino V: 1293; Bonifazio VIII: 1294-1303; Benedetto XI: 1303-1304; Clemente V: 1304-1314; Giovanni XXII: 1316-1334.

mente V, col quale Dante non ebbe a che fare, stava ancor più basso di Bonifazio VIII.

Il posto che occupo io, dice a Dante Niccolò III, fitto, col capo all'inghiù, nel pozzo fino a mezza la persona e le gambe fuori colle piante accese — lo occuperà dopo di me Bonifazio VIII, ma

... dopo lui verrà di più laid'opra
di ver ponente un pastor senza legge;
tal che convien che lui e me ricopra.

E la *laid'opra* di Clemente V, fa a pena bisogno di ricordare quale sia stata: il trasferimento della sede pontificale ad Avignone, per compiacere il Re di Francia. E l'epiteto: *laida* è quello che veramente si confà alla figurazione che del trasferimento della sede pontificale ad Avignone Dante farà nel Canto XXXII del *Purgatorio*. Sul carro deturpato della Chiesa verrà a sedersi

... una puttana sciolta
... con le ciglia intorno pronte;

e Dante la vedrà baciucchiare di tanto in tanto il suo drudo; un gigante che le stava a lato; il quale non volendo ch'essa amoreggiasse con altri che con lui,

Disciolse il mostro (il carro) e trassel per la selva.

Il gigante è Filippo il Bello e non occorre dire chi sia la meretrice.

Nessun dubbio quindi che il giudizio di Niccolò III sia il giudizio stesso di Dante. Si sente però nelle parole di Niccolò III, in quel suo paragonare Clemente V a Giasone che diventò sommo sacerdote, pagando una ingente somma a Selenco, una certa compiacenza, che più o meno provano tutti i dannati dell'inferno dantesco, di poter svelare delle colpe maggiori delle sue: compiacenza che doveva acuirsi in Niccolò III, trattandosi di Clemente V, ch'egli prevedeva sarebbe stato in tutto il suo contrapposto.

Niccolò III (Gio. Gaetano Orsini) fu infatti un papa anti-francese e si potrebbe quasi chiamare nazionalista, come si poteva esserlo nel Duecento e da un papa soprattutto. Sulla cattedra di s. Pietro egli portò il fasto e l'orgoglio della famiglia della quale era uscito, ma anche delle doti sue proprie: la cultura

della mente. l'energia e la tenacità del volere. Era già papa di fatto prima di diventarlo di diritto, pel grande ascendente sugli altri cardinali; fu lui che mise in soglio il suo predecessore, Giovanni XXII. Politico abile ed accorto, se in tutti i suoi maneggi ebbe specialmente di mira la grandezza del suo casato, — il nepotesimo fu la sua macchia e la ragione della pena che Dante gli inflisse — né meno si mostrò obblioso di quella della Chiesa, ch'egli voleva libera ed indipendente. Se la tiara non poteva essere al di sopra di tutte le corone, non doveva però essere soggetta ad alcuna. Sottrasse Roma all'influenza straniera, costringendo Carlo d'Angiò a deporre la potestà senatoria della quale l'aveva rivestito Clemente IV, e dell'influenza straniera avrebbe voluto liberare non Roma soltanto. Ma i suoi disegni, se già ne aveva di formati, furono interrotti dalla morte, che lo colse dopo tre anni di pontificato. Non fu un gran papa, e gli mancò perfino il tempo per poterlo essere: ma lo si immagina volentieri in una attitudine diversa di quella nella quale ce lo mostra Dante.

Di due predecessori di Niccolò III, Clemente IV e Adriano V, si è visto dove Dante abbia trovato il secondo. Non disse dove fosse collocato il primo: ma un papa di sentimenti così poco cristiani come Clemente IV, che a' suoi nemici non perdonava né meno se morti — fu lui che fece disseppellire Manfredi, che giaceva

In co' del ponte presso Benevento.
sotto la guardia della grave mora;

è poco probabile che Dante l'abbia ritenuto degno dei gaudi sereni del Paradiso.

Il Sesto dei papi contemporanei di Dante, del quale Dante fa menzione è Celestino V; e ne fa menzione in modo oscuro ed enigmatico, chiamandolo

... colui
che fece per viltade il gran rifiuto.

Lo vide di sfuggita confuso nella turba degli ignavi dell'Anti-inferno.

Se Dante chiamò viltà la rinunzia di Celestino al pontificato, uopo è supporre che

Dante abbia ritenuto che Celestino V. pur che ne avesse avuto il coraggio, poteva perseverare nell'alto ufficio al quale era stato eletto; che di una tale elezione, della quale Dante conosceva indubbiamente tutti i particolari e sulla quale poteva pronunciare un proprio, diritto e ponderato giudizio, perché quando succedeva era vicino alla trentina, egli vide il lato serio e fu ben lontano di considerarla come una tragicomedia se non addirittura una farsa; e facendo un passo più in là, arrivare alla conseguenza che Dante salutò con simpatia il pontificato di Celestino V e scorse in esso come l'inizio di un'era nuova per la Chiesa. È una supposizione men strana di quel che sulle prime possa sembrare, e che si accorderebbe anzi colla salda fiducia da Dante sempre riposta negli uomini, certo che fra essi sarebbe finalmente sorto quel DXV, quel *messio di Dio*, che doveva compiere il rivolgimento politico e religioso da lui invocato. In quanti dei personaggi del suo tempo non ha Dante sperato! Sperò in Rodolfo, che non volle, ma

. potea
sanar le piaghe ch' hanno Italia morta.

Sperò in Alberto, e giusta vendetta fu fatta in lui per aver permesso che il *giardin dell' impero* fosse deserto.

Sperò in Arrigo, cui vide preparato

. un gran seggio
nel giallo della rosa sempiterna.

Sperò in Can Grande, sperò in Uguccone e altri ancora. In ognuno di essi gli è parso di vedere il Veltro che doveva cacciare da ogni villa la lupa maledetta, che attristava tutto il mondo. E chi più adatto per questa mistica caccia dell'Eremita di Monte Murrone? Questo santo insalvaticchito dalla solitudine e dalle lunghe e rigide astinenze, che vestiva di ruvide pelli come il Battista nel deserto, non era una fiera condanna della vita lussuosa e mondana dei papi, così discordante da quella di cui Cristo aveva lasciato l'esempio, dell'avarizia loro, che di pastori li tramutava in lupi rapaci; della lor sete di dominio che aizzava una parte contro l'altra della famiglia

cristiana e faceva combattere battezzati contro battezzati?

Ma se veramente Dante sperò in Celestino V, le sue speranze durarono poco. Dopo cinque mesi Celestino V depose il gran manto, al paragone del quale, nessuno l'avrà mai detto con più vera convinzione di lui,

. piuma sembran tutte l'altre some;

e tornò al suo eremo, alle sue macerazioni e alle sue estasi.

Se alla determinazione di Celestino V abbiano cooperato le male arti del cardinal Caetani, che gli successe a punto col nome di Bonifazio VIII, non vi sono argomenti né per affermarlo, né per negarlo: ma la determinazione fu buona. È viltà abbandonare un'impresa solo perché difficile e non brilla la probabilità del successo, non lasciarla per una giusta persuasione che sono impari le forze, e che nessun bene si può fare perseverandovi. E niente di bene era ad attendersi dal pontificato di Celestino V.

Narra la leggenda che il futuro Celestino V, trovandosi un dì alla presenza di Gregorio X e sentendo gran caldo, si tolse di dosso il mantello e lo gettò cavalcioni d'un raggio di sole. Non fu piccolo miracolo, ma sarebbe stato ben maggiore quello compiuto da Celestino V se fosse giunto a una riforma del mondo ecclesiastico quale Dante l'avrebbe voluta. Occorrevano ben altre forze che le sue. La sua inesperienza, la sua semplicità lo fecero subito docile strumento degli ambiziosi e dei furbi, e in breve andare egli sarebbe diventato l'esecutore incosciente di tutte le loro trufferie.

L'assunzione al pontificato di un uomo come il solitario di Monte Murrone andrebbe però riposta fra quelle brusche e subitanee reazioni colle quali si vorrebbe non solo far sosta sur una china pericolosa, ma rifare a ritroso una parte del cammino percorso. Essa dimostra che anche nella gerarchia ecclesiastica e fin sui suoi sommi gradi, si avevano occhi per vedere quanto scandaloso dissidio vi fosse tra gli insegnamenti della Chiesa e gli esempi dati da coloro che vi erano preposti.

E una simile constatazione ci riporta al punto dal quale siamo partiti: al Canto XXVII del *Paradiso*.

Allorché Dante in questo Canto e in altri del Poema muoveva così acerba censura ai papi, ai cardinali e ai monaci bianchi, neri e bigi non era la voce di chi gridava nel deserto, ma l'eco di quella che si faceva sentire un po' da per tutto. L'idea che se la Chiesa avesse perseverato nella strada sulla quale mosse in certa guisa i primi passi, quando con Costantino era diventata religione dello Stato, correva verso la rovina, non si affacciava soltanto alla mente di Dante, né era lui solo a domandare ch'essa si mettesse sur una strada diversa. Ma quale si fosse il movimento che avesse risospinto la Chiesa a ritemprarsi nelle fonti pure del cristianesimo primitivo, per nes-

sun patto Dante avrebbe voluto che cessasse di esser vero l'ammonimento di Beatrice:

Avete il vecchio e il nuovo Testamento
e il Pastor della Chiesa che vi guida.

Ma quando venne il rinnovamento religioso sì lungamente invocato, esso fu essenzialmente dottrinale e dogmatico. Delle due fonti di autorità riconosciute da Dante e con lui da tutto l'occidente, per buona parte di esso una, quella del Pastor della Chiesa, andò travolta dal turbine della Riforma, e fu anche in occidente spezzata e per sempre quell'unità che a Dante stava sì a cuore da porla come base anche del suo rinnovamento politico.

Milano, 1914.

E. SACCHI.



Paradiso, XXVII.



I CONCETTI DI « PACE » E DI « PEREGRINO » NELLA « DIVINA COMMEDIA »

Piú volte, leggendo il sacro Poema, sono rimasto colpito dal tornare in certi luoghi determinati ed in situazioni speciali del vocabolo « pace », come anche del concetto, talvolta sotto forma di similitudine, di « peregrino », e, meditandovi su, sono venuto nella persuasione essere cosa di qualche conto il rilevarlo.

Nell' *Inferno* soltanto ¹ nel Canto V s' affaccia alla mente del Poeta l' argomento in questione, al v. 92 ed al v. 99.

Non starò a ripetere che con il mesto augurio che Dante mette in bocca a Francesca, entriamo immediatamente nelle regioni piú alte del sentimento, ma piuttosto si noti che il Poeta, dopo la visione tenebrosa della *bufera infernal, che mai non resta* e l' accenno delle anime affannate, è talmente libero da violente passioni ed entra in tale purificazione lirica, che nulla di meglio sa trovare per comunicarci la propria commozione, se non farsi rivolgere l' augurio di pace, il quale appunto riesce efficace ad avvicinarci per le condizioni a noi note dello scrittore. E cosí al principio del tragico racconto, se, come per lo piú si osserva, l' accenno al Po, che discende

per aver pace co' seguaci sui

è profondamente appropriato alla gentile figura della protagonista, tuttavia si pensi che Dante,

¹ Credo doversi trascurare il v. 58, del Canto I ed il v. 107, Canto XXIII, perché ivi troviamo l' uso comune del vocabolo in questione.

anche qui ricercato dall' afflato apollineo nelle sue fibre piú delicate, dopo l' augurio precedente, trasforma il metter foce del Po lungo la silenziosa marina ravennate, nella visione di un qualche cosa di maestosamente poderoso, che dopo un lungo corso, il quale risente del peregrinare, ha finalmente pace nell' ampio Adriatico, come se questo fosse

quel mare, al qual tutto si muove.... ¹

Anche qui, è evidente che continua ad agire la triste realtà, nella quale vive il Poeta.

Pel resto dell' *Inferno* non si parla piú di pace né del peregrinare, perché Dante è l' uomo tutto fremente delle piú profonde passioni politiche, e per conseguenza non piú poteva verificarsi la situazione psicologica dell' episodio famoso — il quale quindi rappresenta come un' oasi. Francesca, come può, cioè da dannata, tende la mano a creature, simili nella gentilezza, delle altre Cantiche.

Chi non sa che tutta la soavità del brevissimo episodio della Pia de' Tolomei sta nei primi due versi :

Deh ! quando tu sarai tornato al mondo
e riposato della lunga via ?

Or bene, quantunque qui non tornino apertamente i due vocaboli in questione, tuttavia i sentimenti animatori sono gli stessi ; anzi, se ben si osserva, evvi la sintesi soffusa di mistero dei due concetti di pace e di pere-

¹ *Par.*, III, 86.

grino, che nella mente del Poeta hanno subito una specie di *contaminatio*.

Nel Canto XIII¹ abbiamo il bell'episodio di Sapia da Siena; ebbene: anche qui si parla di peregrino e di pace, il che è proprio quello che diffonde nel passo una dolcezza, piena di pacata mestizia. Dante chiede agli invidiosi²

s' anima è qui tra voi che sia latina;

e Sapia risponde, elevandoci subito nella sfera della solita sentimentalità:

O fratel mio, ciascuna è cittadina
d'una vera città: ma tu vuoi dire
che vivesse in Italia peregrina.

E la donna, dopo il ricordo dei suoi atti invidiosi, con rapido trapasso dice:

Pace volli con Dio in sullo stremo
della mia vita...

Quando le tre ancelle del mistico carro, su cui è Beatrice velata, la pregano a che voglia mostrar la faccia a Dante, adducono per ragione che egli

... per vederti ha mossi passi tanti.

Dove è da riconoscere il fondo dei soliti sentimenti, che in maniera somigliante avevano generato i primi due fra i versi³ messi in bocca alla Pia de' Tolomei.

Infine nel *Paradiso*, mentre Cunizza, tutta intenta a parlare di politica, non può dare agio a che sorga lo stato psicologico esaminato, Piccarda, che fin dal *Purgatorio* Dante è bramoso di vedere,⁴ usa in modo sovraneamente poetico il vocabolo pace:

In sua volontate è nostra pace.⁴

Quest'ultimo caso ci permette di passare ad un secondo raggruppamento di esempi, anch'essi non trascurabili, nei quali dobbiamo riconoscere ora un eco più o meno esplicito dell'augurio evangelico « Pax tecum », ora la più bella trasformazione del premio aspettato da quegli spiriti doloranti, ora, infine,

l'una cosa e l'altra. Stazio,¹ quando raggiunge i due poeti dice: « ...Dio vi dea pace... », cui Virgilio risponde:

Nel beato concilio
ti ponga in pace la verace Corte.

Così lo stesso Virgilio chiede la via agli spiriti dell'Antipurgatorio²

per quella pace
ch'io credo che per voi tutti s'aspetti.

Infine nel Pater noster dei superbi l'*Adveniat regnum tuum* è maravigliosamente trasformato in

Vegna vèr noi la pace del tuo regno.³

Gli altri esempi sono: Canti X, 35; XV, 131; XXIV, 141; XXVI, 54; XXVIII, 93.

A tale concezione della felicità dell'oltretomba, che nella seconda Cantica prende aspetto d'augurio e d'attesa corrispondono nel *Paradiso* ripetute affermazioni equivalenti, che esprimono la gioia del premio raggiunto e goduto. Oltre il verso su ricordato di Piccarda, rammenterò come tipo il v. 8 del Canto XXVII:

O vita intera d'amore e di pace,

ed il v. 102 del Canto XXX, dove si dice che la creatura solo nel vedere Iddio « ha la sua pace ».⁴

Di più è da osservare che come nel Pater noster, che è la più alta preghiera cristiana, il Poeta, come abbiamo visto, ha nell'impeto lirico sentito il bisogno di dire

Vegna vèr noi la pace del tuo regno,

così nella suprema orazione alla Vergine, esclama per bocca di san Bernardo, trasformando il misterioso desiderio dei superbi nella più ampia e sfolgorante attuazione:

Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace,
così è germinato questo fiore.

Parimenti sono da ravvicinare fra loro i sentimenti provati da Dante verso quattro

¹ *Purg.*, XXI, 13.

² *Ivi*, III, 74.

³ *Ivi*, XI, 7.

⁴ Gli altri esempi della 3^a Cantica sono: IV, 117; XXXI, 111 ecc., ai quali sono da aggiungere — è superfluo dirlo — i passi considerati nel testo.

¹ *Purg.*, XIII, 96 sgg.

² *Ivi*, v. 95.

³ *Purg.*, XXIV, v. 13 sgg.

⁴ *Par.*, III, v. 85.

grandi personaggi, Casella, Romeo, Boezio, Cacciaguida,¹ ed osserviamo che Dante è preso, rispetto al primo, da dolci rimembranze, per il che in tutto l'episodio circola una pacata mestizia, la quale par come rievocare dei tranquilli conversari lungo l'Arno o fra i silenzi di un giardino medievale. In Romeo è a tutti noto che Dante canta sé stesso; di qui il tono soavemente elegiaco di Giustiniano, che prima ha in tutt'altra maniera celebrato le lodi dell'aquila. In Boezio poi è del pari evidente che l'Alighieri vide un grande infelice, vittima anch'egli della tirannia, — tanto più se si confronti il linguaggio usato per lui con quello che il Poeta adopra per gli altri Dottori del cielo del sole. Cacciaguida in fine è l'antenato di Dante, che a lui dovrà fra l'altro chiosare i testi oscuri, riguardanti le sue superbe sventure. Or bene, od io m'inganno, la nota più profonda, o per lo meno una delle note più profonde, del sentimento è segnata per ciascuno, rispettivamente dai versi: 1°) *Veramente da tre mesi egli [l'angelo nocchiero] ha tolto Chi ha voluto entrar con tutta pace;* 2°) *....e ciò gli fece Romeo, persona umile e peregrina;* 3°) *....ed essa [l'anima di Boezio] da martirio E da esiglio venne a questa pace;* 4°) *E venni dal martirio a questa pace.*

Ma in quattro noti passi del divino Poema s'innalza ed affina la similitudine del pellegrino: esaminiamoli brevemente, ravvicinandoli.

Chi v'ha che non senta tutta la nostalgica tristezza del notissimo passo: « Era già l'ora... » (*Purgatorio*, VIII, 14)? Mi limiterò semplicemente ad osservare che la descrizione della suprema calma serale succede allo scoppio d'ira nobilissima del Canto VI, che nel Canto seguente, acquietata alquanto, s'allarga per mezzo di Sordello, ad amare considerazioni sulle condizioni politiche d'Europa. Ma finalmente scende la notte sull'accolta dei savi Principi, mentre allo spegnersi degli ultimi raggi sale il canto jeratico del bellissimo inno « Te lucis ante terminum... ». Di quale

cattedrale e di quali vespertine funzioni l'esule ne rievoca qui le accorate sensazioni? Ma se la notte che coglie in viaggio il pellegrino — ed il navigante è anch'egli una specie di pellegrino — ha qualche cosa di misteriosamente triste, paragonabile al morire, l'alba degli ultimi giorni del viaggio è divina. E Dante lo sa:¹

E già per gli splendori antelucani,
che tanto ai peregrin surgon più grati,
quanto, tornando, albergan men lontani,
le tenebre fuggian da tutti i lati...

S'aggiunga inoltre che Virgilio poco dopo non potrà dire altro di meglio a Dante, riferendosi alla prossima felicità, che:

Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura dei mortali
oggi porrà in pace le tue fami.

Né starò qui a dire delle scene imminenti della spianata del *Purgatorio*, in relazione alla grandezza delle quali è da porre l'innalzarsi improvviso dell'ispirazione, che si è manifestato in modo speciale nelle espressioni dei versi esaminati.

Chi poteva mai vedere nel raggio di riflessione un « peregrin che tornar vuole », se non proprio il nostro Dante?

Infine anche quando dinnanzi agli occhi del Poeta si apre la visione della rosa celeste,² alla sua mente torna il paragone del pellegrino:

E quasi peregrin che si ricrea
nel tempio del suo vóto riguardando
e spera già ridir com'egli stea...

E si noti che poco prima Dante — senza che ce l'aspettassimo — ha detto che egli era giunto:

... di Fiorenza in popol giusto e sano.

In conclusione è fuor di dubbio che nell'espressioni uniche dell'*Inferno* ed in quelle

¹ *Purg.*, II, 99; *Par.*, VI, 135; ivi X, 129; ivi XV, 148.

¹ *Purg.*, XXVII: v. 109 sgg.

² *Par.*, I, 49 sgg.

³ *Ibid*, XXXI, 43 sgg.

più numerose del *Purgatorio*¹ e del *Paradiso* non vi ha del fortuito, ma in esse è da ricercare un modo speciale di sentire di Dante. Né è da vederne la spiegazione semplicemente nella figurazione poetica del lungo viaggiare per i regni dell'oltretomba — il che del re-

¹ Il maggior numero di esempi si ha nella seconda cantica (18, mentre in *Paradiso* sono 12), nella cantica cioè dell'aspettazione di giungere quando che sia alla beatitudine ed alla pace.

sto ha pur esso la sua radice nello stato, nel quale venne a trovarsi il Poeta. Dante, perché fu esule ed infelice, nei momenti più sacri del Poema, quando la dolcezza dell'ispirazione spegne in lui ogni passione violenta, ogni sdegno e corrucio, non può parlare che di pace, costante aspirazione di lui, peregrino per le terre d'Italia.

Montecassino, 20 maggio 1914.

GIUSEPPE FOGLIA.



Purgatorio, XVI.



A PROPOSITO DI CASELLA

Egregio Signor Direttore,

Nel *Bullettino della Società Dantesca Italiana* (anno 1913, Nuova serie, vol. XX, fasc. 3°), il sig. A. F., rendendo conto degli scritti contenuti nel quad. II del vol. XIX (1911) del *Giornale dantesco*, parla naturalmente anche del mio *Indugio di Casella*. Egli ne riferisce il contenuto, e conchiude con una notizia di questo genere: « Sta bene, ma resta sempre intatta la domanda perché abbia da tre mesi indugiato Casella ». Io veramente ho meditato a lungo sul valore di cosiffatta conclusione, perché appunto mi è parso impossibile che dopo la lettura della mia Chiosa il sig. A. F. possa aver continuato a rivolgersi l'ingenua domanda: « Perché da tre mesi ha indugiato Casella? »; come se la questione non fosse stata da me nient'affatto trattata, nonché risolta.

Ché in realtà, a guardarci ben addentro, avuto riguardo al fatto che il mio lavoro tende *unicamente* a lumeggiare quel luogo oscurissimo del 2° Canto del *Purgatorio*, la nota del sig. A. F. suona in altri termini così: — È inutile, caro mio, che tu abbia speso tempo e fatica per tutta quella chiacchierata; tanto la questione non ha progredito d'un passo. — Ora, quando capita un caso come questo, che, cioè, io sappia d'aver consumato molto studio e molta riflessione sopra un soggetto qualsiasi, purché originale (*è mio sistema non prender mai la penna per imbrattar la carta di cose già dette!*), e un sig. Tale dei Tali, sia perché non ha inteso, sia perché non ha voluto intendere, mostri di non riconoscere che

la questione *per me, dal mio punto di vista*, è stata già risolta, anzi *risoltissima*; a me, dunque, in casi consimili, vien proprio la santa voglia di gridare: — Caro il mio Signore, Ella non ha capito letteralmente nulla di quanto ho detto, e me ne dispiace tanto per Lei; nondimeno veda un po', per amor del suo Dio, prima di paladineggiare a dritta e a manca con le sue forbici di Aristarco Scannabue, veda un po' di spendere anch'Ella, com'io l'ho speso, un briciolin di tempo su ciò che ho scritto, se vuol davvero capirlo! — Ecco, insomma, egregio Direttore, lo scopo di questa mia lettera.

E veniamo al sodo. Il signor A. F., se veramente ha letto tutto il mio articolo e non si è limitato alle prime pagine (colpa questa di leggieri supponibile in gente che deve legger tanta roba con l'obbligo di poi riferirne!), il sig. A. F., dunque, dovrebbe già sapere che la soluzione, com'io *originalissimamente* la ho data, del problema da me discusso, trovasi precisamente a pagg. 5-9 del Quaderno citato.

Non ch'io voglia ora — intendiamoci bene — trascriver qui per filo e per segno tutto il mio lavoro — ché sarebbe cosa troppo lunga e fuor di proposito. — Varrà tuttavia la pena di richiamare l'attenzione del sig. A. F., su alcuni luoghi di capitale importanza, in quanto che in essi ho trattato e chiaramente esposto in che modo, secondo il mio giudizio, vada spiegata quella che ai critici sembra una difficoltà per la retta intelligenza del passo dantesco, su cui si discute.

Il sig. A. F. ricorderà che la base della interpretazione da me data per la prima volta (e vada al diavolo la modestia!) sono i versi di Virgilio:

centum errant annos volitantque haec littora circum.
Tum demum admissi stagna exoptata revisunt,

dopo i quali ho soggiunto che « ammesso in precedenza il fatto dell'essersi l'Angelo ricusato, nella scelta, a stimar degna di un sollecito tragitto l'anima di Casella, questa, abbandonata e rimorsa da sé stessa, si è data ad errare lungo le rive del Tevere, come le ombre degl'insepolti, nella descrizione datane anche da Virgilio, errano a volo qua e là sui lidi che si stendono intorno alle acque dello Stige. Io nutro fede che l'episodio è stato da Dante introdotto, perché servisse come di preludio e di preparazione all'apprendimento della colpa, che le anime scontano nelle prime cornici del Purgatorio. E poiché Casella, appena sbarcato sulla costa, è incerto sì della propria sede, ma dalle parole lascia trasparire un senso, come ben osserva il Poletto, molto analogo a quanto dice Belacqua, dal Poeta ripreso dello starsene fuori del Purgatorio, secondo ogni probabilità può ammettersi che egli sia destinato a purgarsi in una di quelle cornici dell'Antipurgatorio, ove dimorano le anime dei Negligenti », ecc. ecc.

Ricorderà ancora il sig. A. F. che a pag. 8 ho proseguito dicendo: « È quindi facile di qui affermare che Dante ha voluto avvolgere a bello studio in una certa oscurità la colpa, di cui s'era macchiata l'anima in vita, per accrescere in noi lo stimolo della curiosità e l'interesse di apprendere quali siano questi nuovi regni e che specie di peccati e di spiriti vi s'accolgono. Né fa bisogno di aggiungere che nel farci il Poeta immaginare la causa dell'indugio nella lentezza pigra e indolente con cui l'anima s'aggira nei luoghi circostanti alle foci del Tevere, ha seguito medesimamente il sistema che in altre occasioni », ecc. ecc. Ricorderà, infine il sig. A. F., se ne ha la pazienza, che, dopo aver ripreso per intero l'esame dell'episodio in questione, io, a conferma dell'indolenza, come causa unica dell'indugio di Casella (capisce ora il sig. A. F.?), ho considerato il verso

ond' io ch'era ora alla marina volto

osservando che « quell'ora sta a significare: in questo momento, soltanto adesso, sebbene anche prima più volte, ma invano, per non avermi l'Angelo accolto spontaneamente nella sua navicella, ora che dal mio errare intorno alle rive del Tevere mi dirigevo alla foce, venni benignamente da lui ricevuto in virtù del condono giubilare », ecc. ecc.

Ma tutto questo per il sig. A. F. non significa parlar chiaro! Infatti egli non ha capito o non ha voluto capire ch'io m'immagino l'anima di Casella in atto d'errare o di stare, come Belacqua e gli altri, lentamente, indolentemente, spensieratamente sulle rive del Tevere e lontana dal luogo d'approdo del vasello snellettato e leggiadro. Mettiamoci infatti, mi si perdoni la frase, nei panni di Casella: quest'anima, già per sua natura pigra e distratta, vistasi più volte escludere dal numero delle anime elette (« più volte m'ha negato esto passaggio »; si pensi con che tono di rammarico pronunzia Casella queste parole!), non ammessa dalla Grazia divina al luogo della sua purgazione, e perciò intristita, sconsortata, avvilita si allontana da quel luogo così malinconico per lei fin quasi da perderlo di vista; e intanto i giorni e i mesi le passano senza che s'avvegga che in virtù del condono giubilare già da tempo ella avrebbe potuto raggiungere la sua cornice.

La ragione dell'indugio è, in fondo, da cercarsi nella vita intima, nei motivi psicologici del nostro personaggio, che io ora ho tentato di lumeggiare alla meglio. Senza dire che l'intero episodio si delinea in conformità dei versi virgiliani ricordati di sopra, i quali, secondo il mio parere, contengono varie circostanze della rappresentazione pagana che sono state rifuse e rielaborate dalla mente del Poeta cristiano per quel che richiedeva l'atteggiamento complessivo dell'episodio stesso. Tutto questo Dante non ce l'ha detto, e sta bene; ma ha dato un tale orientamento alla scena, tali frasi, e con tale caratteristica intonazione, ha fatto esprimere da Casella, che noi possiamo con ben lieve fatica immaginarci tutto l'insieme degli accessori alla rappresentazione così magistralmente abbozzata da Dante.

L'arte grande, la grande poesia non espone mai tutto, per dirla con le parole del Bonghi, ma, tratteggiando le linee principali e mettendo in maestosa evidenza le immagini dominanti di un fatto, ti suscita nella fantasia un mondo di rappresentazioni concomitanti, e ti fa intravedere con un accenno solo un quadro vivace e compiuto.

Il sig. A. F. non ha capito o non ha voluto capire che Dante nell'anima di Casella, colpevole di negligenza, ci ha voluto dare il tipo del peccato che si punisce nelle cornici dell'Antipurgatorio, come ha fatto nell'*Inferno*, dove a guardia d'ogni cerchio ha posto un personaggio storico o mitologico che, per la mostruosità del peccato da lui commesso, vivendo, ben si prestava a quell'ufficio; come anche ha fatto nelle cornici del Purgatorio, al principio delle quali o un'immagine scolpita nella viva roccia o una voce trascorrente come folgore nell'aria è per il Poeta, sovvenuto dalla sapienza di Virgilio, l'indizio della colpa ivi punita.

Asteniamoci, dunque, dal fare delle questioni bizantine, non cerchiamo il pelo nell'uovo, non facciamo come tanti che delle sottigliezze si fanno sgabello per montare su di una cattedra universitaria, non ci domandiamo se Dante abbia direttamente o no guardato all'episodio virgiliano; se sia cosa veramente probabile o esteticamente bello che l'anima di Casella per la sua indolenza abbia indugiato tre mesi. Poiché allora dovremmo dubitar di noi stessi, dell'ombra nostra, nonché di tutti i testi antichi, di tutta la sapienza classica, dato che non ci è possibile, neppure sventuratamente per mezzo di... sedute spiritistiche, rievocare le anime illustri dei poeti e dei saggi, e chieder loro che diavolo mai abbian voluto esprimere in tanti luoghi, troppo oscuri a noi, oggi troppo sofisticati, dei loro scritti. Senonché ho da constatare — e me ne dispiace tanto per il sig. A. F. — che la cosa va ben diversamente per riguardo alla nostra questione. Ché se i misteri, destinati a rimaner tali per sempre, pur esistono nel divino Poema, come ce ne son moltissimi, ad esempio, in Omero, in Platone, in Aristotele, in Lucrezio, non è

detto che il mistero dantesco da me preso in esame sia precisamente del numero di quelli. Per fortuna le intenzioni artistiche, le abitudini stilistiche, il metodo seguito da Dante nella costruzione degli episodî, la corrispondenza architettonicamente esatta, fino allo scrupolo, degli elementi poetici e fantastici, e infinite altre circostanze secondarie, che derivano da una parola, da un'immagine, da una recondita allusione, da un confronto con altri luoghi del Poema stesso, possono il più delle volte, come nel nostro caso, servirci, e ci servono in effetti, di guida pressoché sicura per la retta intelligenza del pensiero dantesco.

Il sig. A. F. non vada con la lanterna di Diogene a pescare chi sa quali ragioni intime e chi sa quanto filosofiche e metafisiche (il buio spesso fa che un pericolo ci sembri di gran lunga più spaventevole che non sia in realtà) per un fatto che può facilmente spiegarsi. A Dante è piaciuto scegliere Casella, un personaggio che, secondo il fine artistico e morale del Poeta, rispondeva perfettamente alle varie esigenze della scena rappresentata; a Dante è piaciuto inoltre di mostrarcelo avvolto in un velo di mistero, non senza però far trasparire dalle stesse parole di Casella, per chi almeno voglia ben bene ponderarle e meditarle, le ragioni di quei caratteristici particolari che hanno oscurato in certo modo la situazione del personaggio. Tanto più infine che la scena in questione, come ho dimostrato nel mio studio (pag. 4), al quale rimando senz'altro, ha « il valore d'un colorito locale, d'una sentenza confinata nell'ambito dell'episodio, senz'alcun legame di rapporto con gli antefatti della situazione », e che serve di preparazione, ripeto ancora una volta, a ciò che verrà narrato in seguito a proposito del nuovo genere delle pene e delle anime che le scontano.

Ed ora, egregio Direttore, conchiudo, quantunque non abbia detto tutto ciò che avrei voluto, ma che potrà essere argomento d'un altro mio scritto, e dico (essendomi già mortalmente annoiato di ripensare le cose d'una volta) che il problema per me non ha più

assolutamente ragione d'esistere: esso è risolto, pienissimamente risolto, tanto più fermamente risolto, quanto più penso che le prove sono state ricavate non da cervellottiche fantasticherie, come son oggi quelle della maggior parte dei dantisti e dantofili e dantomani, ma dall'esame del valore intrinseco e psicologico dell'episodio e dalle singole parole stesse, che dichiarano, secondo me, palesemente la mia opinione.

Ché se non son riuscito a persuadere, tanto peggio per chi s'ostina a non volermi intendere.

Quanto a me, io mi contento, alla fin fine,

di ripetere con Orazio al mio acutissimo signor critico A. F.:

*si quid novisti rectius istis,
candidus imperti; si non, his ulere mecum.*

Scusi, egregio Direttore, le noie, certo non più gravi a Lei che a me, di questa piccola disputa, che mi auguro non voglia degenerare in vana polemica, e con un'affettuosa stretta di mano mi creda

suo dev.mo

Prof. UMBERTO MORICCA.

Roma, 9 Agosto 1914.



Purgatorio XIII.



VARIETÀ

A proposito dell'egloga XIII ("Laurea") di Giovanni Boccaccio.

Nella rassegna del centenario boccaccesco contenuta in un fascicolo speciale della *Rassegna bibliografica della Letteratura italiana*¹ mi giungeva per la prima volta notizia d'un articolo di Francesco Luigi Mannucci intitolato: *Giovanni Boccaccio a Genova*,² dove si cerca di dimostrare dice la detta *Rassegna*, — e mi pare con argomenti persuasivi — che il Boccaccio a Genova ci fu, oltre che nel 1365, anche fra il 1347 e il 1353, poichè nella disputa tenuta colà con un mercante e descritta dal Boccaccio nella sua XIII egloga, si nomina una sconfitta dei Cilici avvenuta nel 1347, e si prevede quella prossima signoria dei Visconti su Genova, che cominciò nell'ottobre del 1353. E le parole stesse del dotto e competentissimo recensore m'inducevano veramente a rammaricarmi non poco che l'articolo del Mannucci non fosse venuto in mia conoscenza prima di pubblicare il mio recente libro sul *Bucolicum Carmen* del Boccaccio, in cui riferisco la disputa tenuta col mercante a Genova piuttosto alla sosta che l'Autore vi fece nel 1365 mentr'era diretto ad Avignone,³ e pongo quindi una data ben tarda — non dopo però il febbraio del 1367 — alla composizione dell'egloga, che il Mannucci, nella conclusione dell'articolo, vorrebbe, al contrario, fosse una delle prime

composte dal Boccaccio, poco dopo, come vedremo, il 1347.

Egli comincia col domandarsi: « E conosciamo forse tanto bene i suoi casi da escludere a *priori* che anteriormente a quest'ultimo viaggio [quello del 1354] ne avesse già compiuto qualche altro fra la Toscana e la Provenza? ». Nessuno certo si renderà colpevole di cosiffatta esclusione a *priori*, dacché tanto oscure finora sono le notizie intorno alla biografia del Certaldese; ma nessuno inoltre potrà accettare senz'altro gli argomenti che il Mannucci crede poter desumere per la sua tesi dall'interpretazione dei quattro versi seguenti: ¹

Romuleus nuper Cilices dispersit Amintas,
montanos faciens solitos innare carinis.
Sic Ligurum veniet qui calcet colla superbus
anguis, et eripiat male partos undique capros.

Ora il Mannucci viene giustamente a riconoscere nel *superbus anguis* la famiglia Visconti, secondo l'ipotesi affacciatasi pure, da molto tempo, all'Hortis, ma non altrettanto parmi ch'egli colga nel vero quando vuol precisare la data del predominio visconteo cui alludeva il Boccaccio. Riferiamo intanto le sue stesse parole: « Luchino Visconti tentò invano più volte d'impadronirsi di Genova: invece l'arcivescovo Giovanni riuscì ad averne il dominio nell'ottobre del 1353. ² Posto dunque che nell'egloga la biscia è una semplice minaccia per la città, questa data ci fornisce un sicuro termine *ad quem*, se non pel componi-

¹ A. XXII (aprile-maggio 1914) n. 4-5, pag. 114.

² In *Rivista ligure di Scienze, Lettere ed Arti*, a. 1913, (settembre-ottobre), pag. 259 e sgg.

³ Cfr. il mio cit. vol.: G. BOCCACCIO, *Il « Bucolicum Carmen » trascritto di su l'autografo riccardiano*, ecc., (nella Collezione di *Opuscoli danteschi* del PASSERINI) Città di Castello, S. Lapi, 1914, pag. 298 e sgg.

¹ Trascrivo ora i versi, con maggior precisione, dall'autografo riccardiano secondo l'edizione del mio volume. Il Mannucci riporta dalle stampe (sono generalmente molto inesatte) *disperdit* al posto di *dispersit* nel primo verso.

² AGOSTINO GIUSTINIANI, *Annali della Repubblica di Genova*, vol. II. Genova, Canepa, 1854, pag. 98 (citazione del Mannucci).

mento, almeno (cosa che ben più c'importa) per la disputa col mercante. Si potrebbe, è vero, pensare che il Boccaccio disputasse a Genova nel 1366 o nel 1367, quando cioè i Genovesi, ormai sottrattisi al giogo visconteo, temevano che Galeazzo Visconti avesse a calare da un momento all'altro contro di loro.¹ Ma il dubbio non regge, perché il Boccaccio avrebbe messo, in tal caso, un *redibit* o qualcosa di simile al posto del *veniet*, e perché a sì tarda cronologia osterebbe un'altra importantissima allusione².... — l'allusione, cioè, contenuta, secondo lui, nei primi due versi sopra citati — « il Certaldese ricorda — egli séguita a dire — (ed è proprio strano che nessuno l'abbia avvertito) una recente sconfitta dei Cilici; e specifica, anzi, che questo popolo fu costretto a ritirarsi sulle montagne. A quando si potrà riferire tutto ciò? Certamente al 1347, nel quale anno, come ricavasi da documenti attendibilissimi, gli Egiziani si scagliarono sulle coste della Cilicia, e, impadronitisi di Laiazzo, respinsero nell'interno il re Costantino IV di Lusignano, che s'era fatto a fronteggiarli senza nemmeno aspettare i soccorsi d'Occidente.³ La perdita di cotesta città danneggiò oltremodo anche i commerci dei Genovesi: ⁴ nulla di più opportuno, quindi, che richiamarsi poco dopo a un avvenimento così notorio in Genova, per dimostrare come le ricchezze siano soggette a perire fra le vicende guerresche ».

La seconda interpretazione dovrebbe, come vedesi, anche sostenere la prima ipotesi, che cioè la profezia contenuta nell'egloga intorno alla signoria dei Visconti sarebbe sempre anteriore all'ottobre del 1353: ma siffatta profezia non sarà piuttosto — come in altri passi del *Buccolicum* boccaccesco e in tant'altri poeti del tempo — non sarà, dico, uno dei soliti

vaticinii *post eventum*?¹ Possiamo allora discendere oltre l'anno 1353 e appigliarci ad altri espedienti per cogliere, più o meno bene, il tempo della disputa. Che se poi, come non sarebbe improbabile, trattasi qui d'una vera e propria minaccia contro la Repubblica genovese, molto spesso osteggiata da' Visconti, potremmo allora fermarci piuttosto all'anno 1363, quando Genova, morto il doge Simon Boccanegra, fu costretta a guerreggiare coi signori di Milano, e a concludere dopo alcuni anni una pace (1367) del tutto a lei sfavorevole, dacché veniva obbligata a pagar loro ogni anno quattromila ducati, a tenere a' loro ordini quattrocento balestrieri, ecc.² Né potrebbe ostacolare il fatto — come osservava il Mannucci contro il dubbio di una data posteriore al 1353 — che l'egloga dica *veniet* e non *redibit* o alcun che di simile, a proposito del *superbus anguis*, poiché la signoria dell'arcivescovo Visconti fu determinata da una spontanea e pacifica dedizione dei Genovesi, e non da una violenta sottomissione; né ebbe, credo, quelle nefaste conseguenze cui accennerebbe l'egloga, nella quale infine può l'Autore aver voluto serbare una certa libertà, senza tante sottigliezze e scrupoli, lontani invero dal suo costume.

Ma il Mannucci, come abbiamo visto, confida nella seconda interpretazione per avvalorare la prima; ebbene, anche la seconda non mi sembra, a dir vero, molto sostenibile.

Prima di tutto, se è vero che gli Egiziani, intorno al 1347, — d'accordo anzi coi Sultani di Babilonia e di Siria — mossero guerra all'Armenia — notisi, non alla sola Cilicia, — di cui era re Costantino IV di Lusignano, con intenzione di distruggerla, e riuscirono ad occupare Laiazzo, non è men vero però che il Re, sollecitati aiuti d'ogni parte, non solamente respinse i maomettani « ma recò in sua forza la nominatissima fortezza d'Isso », ³ e, insomma, qualche tempo dopo fu fatta la pace con vantaggio del Re cristiano.⁴ Una siffatta citazio-

¹ AGOSTINO GIUSTINIANI, *Op. cit.*, II, pag. 102 e sgg.

² Aggiunge — non senza ragione — che una siffatta data (1366 o '67) attribuita alla disputa sorpasserebbe il limite di tempo in cui si pone generalmente finito il *Buccolicum* boccaccesco.

³ Cfr. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici*. Lucae, MDCCCL, tomo VI, pag. 454; e VICTOR LANGLOIS, *Documents pour servir à l'histoire des Lusignans de la petite Arménie*, (1342-1375), in *Revue archéologique*, XVI (1859) pag. 4 (citazione del Mannucci).

⁴ Anche su questo punto, veramente, avremmo desiderato qualche citazione.

¹ Notisi anche la forma recisa del futuro *veniet*.

² Cfr. ORSI, *Signorie e Principati* (nella nuova Collezione storica del Vallardi) pag. 122, e il mio citato vol., pagg. 298 e sgg.

³ Così dice lo storico stesso cit. dal Mannucci, RAYNALDUS, *Ann. ecc.*, edizione Roma, MDCLXXXIII, pag. 24.

⁴ Si può vedere l'art. dello stesso LANGLOIS, sopra cit., pag. 146 e 147. Noto poi di passaggio che se an-

ne tornava dunque a capello col fine voluto dall'Autore? E in fin dei conti che c'entra mai cogli Egiziani invasori dell'Armenia, della Cilicia e di quante altre regioni si vogliano, che c'entra mai quel singolare protagonista dell'egloga, espressamente appellato *Romuleus Amintas*? E come mai questo nome, che non può non avere la sua ragione, è sfuggito a qualsiasi analisi da parte del Mannucci? Quel « *Romuleus* », non fosse altro, l'avrebbe dovuto far subito accorto che trattasi qui d'un eroe latino, d'un eroe dell'antica Roma, la quale ebbe pure da guerreggiare coi Cilici e con altri barbari ancor più remoti. Ora, l'eroe latino sarà evidentemente Pompeo, il famoso vincitore di Coraceseo, in Cilicia; e ce ne darebbe, se mai, conferma un passo dell'egloga IX dove, sotto il nome pastorale di Ofelte, sono adombrate le gesta militari di Pompeo, non senza chiaro riferimento alla vittoria sopra i Cilici:

Hyrcanas tygres cursu superavit Opheltes,
armeniosque equidem devictos arte leones,
et curvos Syrie pressos sub falce camelos,
assyriosque greges, et quos Eritra thalasson
litore servabat, ratibus devexit in umbram
tarpeij lapidis, *cilicesque* per alta *volucres*
cepit et in spoliis rostrum portavit et alas.

Questi ultimi due versi non saranno dunque verisimilmente estranei a due famosi versi dell'egloga XIII, sopra citati:

Romuleus super Cilices dispersit Amintas,
montanos faciens solitos innare carinis,

dove quel *nuper* — lasciamo stare il *disperdit* delle stampe, invece di *dispersit* — fece forse al Mannucci l'impressione che si trattasse di un'impresa piuttosto recente: eppure vari esempi ricorrono nella stessa opera del Boccaccio in cui *nuper* ha piuttosto valore di taluni secoli fa!¹ Come ricorrono frequente-

che si dovesse attribuire molto peso a certi vaghissimi particolari bucolici come nel verso: *montanos facient solitos innare carinis*, questo particolare colto dal Mannucci per i Cilici di Costantino IV, converrebbe piuttosto al re Leone V, che fu costretto dagli Egiziani nel 1355 a rifugiarsi presso il monte *Tauros*. Tuttavia ritornò ben presto di là nella sua reggia, e finì poi assassinato nel 1342. (Cfr. VILLANI l. XII, cap. XXXIX; e il LANGLOIS, art. cit. pag. 112).

¹ Vero è che il Mannucci stesso riconosce, per incidenza, che non si deve attribuire al *nuper* un senso troppo ristretto, e che il Boccaccio ha talvolta adoperato *nunc* invece di *tunc*.

mente citazioni di storia antica, senz'altro mutamento che la sostituzione d'un nome pastorale — siccome portava la convenienza del genere poetico — a quello reale dei protagonisti: nessuna meraviglia pertanto che il Boccaccio alludesse propriamente a Pompeo, sotto il nome, tanto famoso in Arcadia, di Aminta, come prima vi aveva alluso sotto il nome di Ofelte. Se non che, sarebbe giusto a questo punto domandare quale relazione, quale convenienza insomma ci sia fra il ricordo di quella vittoria pompeiana e la profezia della prossima soggezione genovese per opera dei Visconti. La relazione invero c'è, né parmi difficile scoprirla: basta pensare un momento che gente di mare, come i Genovesi, erano i Cilici dispersi a Coraceseo da Pompeo; e che il ricordo di quell'antica dispersione tanto più tornava vivo e calzante nella fantasia del Poeta, quanto più questa, nell'ardore della disputa, era portata a considerare i Genovesi come tanti pirati arricchitisi d'ogni parte disonestamente. Notisi difatti la crudezza dell'ultimo verso a proposito dell'angue che dovrà, per dir così, consumarne vendetta:

. . . . et eripiat male partos undique capros.

Nessun altro filo segreto parmi possibile scorgere fra le due parti di questa crucciosa similitudine; in conseguenza di che è inutile dire che la fama della bella Repubblica marinara esce più offuscata di quel che non sospettasse il Mannucci. Ma che cosa non aveva detto Dante alcuni decenni prima?

Ahi Genovesi, uomini diversi
d'ogni costume e pien d'ogni magagna,
perché non siete voi del mondo spersi?;¹

dei quali versi par di sentire ora, in quelli del Poeta bucolico, una cupa risonanza!

Il Mannucci peraltro non s'arresta all'interpretazione dei quattro versi di sopra: egli — ed è molto ammirevole in ciò la sua intenzione — vorrebbe confortare anche l'ipotesi con l'esame estetico e generale dell'egloga: se non che l'effetto che non ne consegue da un esame più esatto e spassionato dell'egloga stessa, è affatto contrario, secondo me, alla sua conclusione: che cioè « l'egloga XIII sia una delle prime composte dal Boccaccio che s'invaghi dei vezzi di Saffo appunto nel 1347 o nel 1348, non appena ebbe fra le mani

¹ Inf. XXXIII, v. 151-3.

un'egloga del Petrarca », e che insomma — come conclude in ultimo, ponendo in relazione la egloga XII colla XIII, — il Boccaccio avrebbe composto la XII verso il 1347 e poco appresso l'egloga XIII. A tale assunto non poche ragioni, storiche anzitutto e filologiche, si oppongono.

Vero è che talune delle osservazioni già fatte dallo Zumbini contro l'egloga boccaccesca non sono abbastanza giustificate, e ben fa il Mannucci a confutarle: ma è proprio vero, — come vorrebbero lo Zumbini e il Mannucci accordatisi questa volta nel togliere l'originalità all'Autore, — è proprio vero, domando, che questi rimane indeciso nel dichiarare a chi spetti ragione nella disputa fra i beni della poesia e della mercatura? è proprio vero, come vorrebbe il Mannucci, che l'influenza della III egloga di Virgilio, già intravista dallo Zumbini, debba estendersi fino al punto di credere che l'Autore, dopo avere introdotto nell'egloga precedente Virgilio sotto il nome di Minciade, si proponesse di comporre il suo *Buccolicum* per imitare Virgilio; e che l'egloga in questione fosse la seconda composta poco appresso il 1347?

Tralasciando qui, per brevità, tutte le considerazioni svolte nel mio volume per riferire l'egloghe su dette a un tempo abbastanza tardo rispetto all'ipotesi del Mannucci, non posso fare a meno di rilevare però come l'Autore di questa ipotesi mostri poca dimestichezza, se non erro, con le opere e con lo spirito del Certaldese. Altrimenti non gli sarebbe, io penso, stato difficile rilevare che il contrasto svolto nell'egloga XIII fra il Poeta e un detrattore della poesia contenga motivi che poterono realmente e fortemente agitare lo spirito dell'Autore nella sua età più matura, dacché gli spunti di quei motivi già si possono sparsamente trovare in non poche pagine degli ultimi due libri del *De Genealogia*, scritti, com'è noto, verso l'ultimo decennio di vita; e l'egloga, insomma, ad eccezione di qualche motivo prettamente formale attinto da Virgilio, ha un sapore tutto proprio e originale, e lascia chiaramente intendere, ancorché Criti non giudichi espressamente chi abbia ragione nella disputa, che la ragione è sola e propria di Dafni — cioè dell'Autore — il quale è l'ultimo a bollare e confondere l'avversario con acri parole, ed è sempre il primo a farci sentire nella disputa

l'ardore proprio d'un uomo che sa ormai da lunghi anni di avere tutto sacrificato o proposto al cultore dell'*alma poesis*.

Né, filologicamente, è ammissibile che l'egloga sia stata composta poco appresso il 1347, come vorrebbe il Mannucci: a quel tempo vengono generalmente riferiti alcuni frammenti bucolici conservatici dal Codice Laur. XXXX, 8 (d'autenticità boccaccesca) insieme con la prima redazione della egloga III, *Faunus*. Ora confronti un momento, il Mannucci, quei versi bucolici ancora scialbi e stentati, né privi di errori; li confronti, dico, con l'egloga in questione, e vedrà quanta e quale differenza ci sia rispetto alla lingua, alla prosodia, all'intonazione e a tutto quanto, insomma, il magistero poetico. Anche per questa via l'egloga XIII deve dunque riferirsi alla maturità, forse anche un po' tarda, dell'Autore; il quale, più che invaghirsi di Saffo, cioè della poesia latina, e proporsi la composizione del suo *Buccolicum Carmen* dopo aver letto verso il 1347 un'egloga del Petrarca, avrà atteso altri eventi ed auspici pel nuovo orientamento degli studi, e fra lo stesso *Buccolicum* e fra quegli eventi non sarà certo ultimo il fatto che nel 1359 sia venuto a conoscere, anzi a strappar di mano al Petrarca il suo *Buccolicum Carmen* ritenuto secondo dopo quello di Virgilio.¹

E noi, infine, aspettiamo ora altri dati e indizii cronologici per ritenere, come non sarebbe a *priori* da escludersi, che il Boccaccio possa essere stato a Genova anche fra il 1347 e il 1353, secondo l'ipotesi del Mannucci.

G. LIDÒNNICI.

¹ L'influenza del Petrarca sul *Buccolicum Carmen* boccaccesco è evidente anche dal lato formale, riguardo soprattutto alla forma diretta del dialogo, e a un certo svolgimento, in generale, largo e, spesso, drammatico. Vero è che il Mannucci si basa già sulla conoscenza ch'ebbe il Boccaccio d'un'egloga petrarchesca prima del tempo in cui vorrebbe composta l'egloga XIII; ma quell'egloga del Petrarca è l'*Argus* (Roberto di Napoli) che ha potuto, è vero, influire sulla prima compilazione del *Faunus* boccaccesco, ma non così da sottrarre l'Autore a quel magistero di poesia bucolica ancora indeciso e gretto, quale evidentemente rilevasi nell'egloga stessa: sulla quale, rispetto alla forma del dialogo e a certi costrutti, avrebbe soprattutto influito la nota poesia bucolica di Dante e di Giov. Del Virgilio. Si può cfr. su questa il mio studio in questo *Giornale*, XXI, 205.



BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

ALBERTAZZI ADOLFO. — Cfr. il no. 4750.

ALIGHIERI DANTE. — *La « Divina Commedia » narrada y explicada por Gustavo La Pietra. Edicion ilustrada con láminas de Gustavo Doré.* Barcelona, Casa editorial Maucci, (s. a.; ma 1914), in-8°, fig., pp. 318-(2).

Chiara versione, quasi sempre sufficientemente fedele al testo, alla quale il La Pietra manda innanzi questa epigrafe dedicatoria: « A la Sociedad nacional italiana Dante Alighieri, que bajo el nombre del divino Poeta, elevado a simbolo de la Patria, propaga por doquiera el nombre, el idioma, las sagradas memorias de Italia, y con lazos de amor une a su antigua Madre los hijos dispersos por todo el mundo, dedica esta modesta obra, que tiende a divulgar el pensamiento del divino Poeta, como homenaje de admiracion y augurio de su prosperidad ».

(4657)

— — *La « Vita Nuova » di Dante Alighieri con introduzione, commento e glossario di Tommaso Casini. 2ª edizione, riveduta e corretta. (Nuova tiratura).* In Firenze, G. C. Sansoni, editore, (Stab. G. Carnesecchi e figli), 1913, in-8°, pp. XXXI-(1)-229-(4)-35-(1).

Dichiara il C., nella breve avvertenza, che in questa nuova stampa non è stata introdotta novità alcuna, se per novità non si intendono « una più attenta recensione del testo e alcune correzioncelle e giunte di minima importanza »; sicché « il libro è rimasto in sostanza quale era ».

(4658)

— — « *Vita Nuova* », con proemio, note e appendice di G. A. Cesareo. Messina, Giu-

seppe Principato, editore, (Catania, Stab. tip. S. Di Mattei e C., 1914), in-16°, pp. LXXVII-(2)-186-(2).

L'edizione, dedicata ad A. Baccelli, è in servizio — secondo avverte il C. — delle persone colte, e compilata per modo che l'opera venga letta ed intesa senza inciampi né distrazioni: le note son quindi esplicative soltanto, senza « la facile e faticosa erudizione delle fonti, delle comparazioni, de' richiami, delle dissertazioni filologiche, filosofiche e storiche ». Un libro snello, dunque, di facile lettura nel testo, — che è quello del Barbi « salvo in alcuni luoghi dove la lezione volgata parve meglio accordarsi con ciò che si conosce del pensiero e del gusto di D. » — e nelle annotazioni, che son forse troppo magre, troppo aride, troppo elementari, insufficienti anche per lettori d'una certa coltura. Per modo, che quel che nel pensiero dell'illustre editore avrebbe dovuto render più gradito il bel volumetto, ci par che raggiunga lo scopo opposto. Non abbondare in erudizioni è bene, quando si pubblica un testo con intendimento divulgativo; ma lasciar nell'oscurità voci o frasi o passi che suppongono nei lettori — in *tutti* i lettori — cognizioni che son solamente possedute da pochi, anzi da pochissimi, non è certamente la miglior via per far che un'opera d'un antico scrittore, e d'uno scrittore quale è Dante, venga letta ed intesa « senza inciampi ». — Nel proemio: *Un romanzo d'amore nel secolo XIII*, il C. ripete molte delle cose — alcune belle e giuste, alcune non forse accettabili — che già espresse in un suo scritto di alcuni anni fa nella *Zeitschrift f. rom. Phil.* (1906, vol. 30), e nell'appendice: *Beatrice*, vuol dimostrare — e reca veramente, in conforto della sua tesi, argomenti in parte assai gravi — che la Beatrice di Dante fu donna reale, ma quasi sicuramente non fu la figliuola di messer Folco Portinari.

(4659)

— — Cfr. il no. 4757.

AMADUCCI PAOLO. — *Lo schema dottrinale della « Divina Commedia »*. Rovigo, tip. sociale, editrice, 1913, in-8°, pp. 174.

« Ad uso delle scuole e della cultura » l'A. raccoglie in questo volumetto il succo della sua opera d'intorno *La fonte della « Divina Commedia »* (Bologna, 1911) nella quale, come è noto, egli vuol dimostrare che nel suo Poema Dante riproduce misticamente il viaggio degli Ebrei ascendenti dall'Egitto alla Terra promessa, che il cammino del Poeta, dalla selva all'Empireo, si dee segnare in quarantadue marcie e stazioni, ognuna delle quali accoglie nel Poema sacro que' sentimenti spirituali che san Pier Damiano attribuisce, nel suo XXXII opuscolo intitolato *De quadagesima sive de quadraginta duobus Hebraeorum mansionibus*, alle marce e stazioni del popolo d'Israele. (4660)

ANGELITTI FILIPPO. — *Sugli accenni danteschi ai segni, alle costellazioni ed al moto stellato*. (Nella *Riv. d'astron. e scienze affini*, 1912). (4661)

ARISTOTELE. — *L'Etica nicomachea, a cura di Armando Carlini*. Bari, Gius. Laterza e figli, 1913, in-16°, pp. 257-(3).

Precede un buono studio del C. sull'*Etica*, le sue tre compilazioni, la sua fortuna, ecc. ecc. — L'ediz., bella e nitida, onora il solerte Laterza. Il testo greco segue l'ediz. del Sersemihl. curata dall'Apelt (Lipsia, 1912), per la sua traduzione il C. si è giovato del Rolfes (*Aristotele's « Nikomachische Ethik »*, Leipz., 1911) e del Segni (*L'« Ethica » d'A. trad. in lingua vulgare fiorentina*, Fir., 1550). Al commento lo hanno aiutato il Grant (*The « Ethics » of A.*, London, 1874); il Burnet (*The « Ethics » of A.*, London, 1900); e ne è venuto fuori un utile libro. Utilissima, desideratissima sarebbe una edizione del commento di san Tommaso. Perché non ci si prova il C.? (4662)

BACCI ORAZIO. — *Il Boccaccio e la prosa italiana*. (Negli *Atti dell'Acad. d. Crusca*, 1912-13).

È una lettura, nella quale si contien la materia di un volume: e veramente l'argomento meriterebbe trattazione più larga e il Bacci saprebbe darcela, se volesse. — Notevole specialmente quanto si riferisce qui a quel che il Boccaccio prese da D., e specialmente dalla prosa della *Vita Nova*. (4663)

BACCI ORAZIO. — *Il Boccaccio lettore di Dante*.

Firenze, G. C. Sansoni, editore, (tip. G. Carnesecchi e f.), 1913, in-8°, pp. 36.

Buona lettura, raccolta appunto nella Collezione sansoniana *Lectura Dantis*, e per la quale il B. mette insieme quante si hanno notizie sulla pubblica esposizione boccaccesca del Poema, sul suo valore, sul luogo ove fu fatta, su l'uditorio che vi si adunava. (4664)

BACCI ORAZIO. — Cfr. il no. 4749.

BAER JOSEPH. — *Bibliotheca romanica. Sprache und Literatur der Romanischen Völker enthaltend die Bibliotheken von A. Mussafia und G. R. Emich*. Frankfurt a. M., (Strassburgh, Druckerei U. V.-A., fil. Colmar), 1913, in-16°, pp. (2)-145-(1).

Dante, dal no. 1035 al no. 1208. (4665)

— — *Frankfurter Bücherfreund*. Frankfurt a. M., verlag v. J. Baer, 1914, in-8° gr., fig. I, 1-3,

Vi si registrano, tra altro, ai ni. 375 e 432-34, un esemplare del *Dante* di Niccolò di Lorenzo della Magna (Fir., 1481) proveniente dalla Biblioteca di Carlo Giuseppe Harford (2600 m.); uno di Venezia (1491) di Bernardino Benali e Mattio da Parma (1200 m.); uno, dello stesso anno e luogo, di Pietro Cremonese detto Veronese (1100 m.): accompagnate, tutt' e tre le notizie, di belle riproduzioni di alcune figure. (4666)

BALDASSERONI FRANCESCO. — *Il tesoro di Benuccio Salimbeni*. (Negli *Studi critici per nozze Neri-Gariazzo*. Torino, 1912).

Dall'Archivio di Stato di Firenze (sezione dell'Arch. notor. anticosimiano, protoc. di ser Rucco di Giov., R. 316, II), toglie un inventario di vasi e gioie che furon d'un Benuccio de' Salimbeni di Siena, di que' Salimbeni de' quali fu lo Stricca e Niccolò ricordati da Dante (*Inf.*, XXIX, 125-129). L'inventario pubblicato dal Baldasseroni è del 1317. (4667)

BARBI MICHELE. — *Qual' è la seconda redazione del « Trattatello in laude di Dante »?* (In *Misc. stor. d. Valdelsa*, XXI, 101).

Cerca le relazioni scambievoli fra le tre compilazioni, o, come male si dice in gergo da lasciar tutt'al più ai giornalisti « redazioni », del *Trattatello*; che sono: una, più estesa, conosciuta col titolo di *Vita*; una più breve, *Compendio*, una brevissima, *Secondo Compendio*. Mettendo in paragone i luoghi più significativi della *Vita* e del *Compendio*, e poi queste prime due

compilazioni coi rispettivi autografi che per fortuna ancor si posseggono, l'uno in un cod. della Capitolare di Toledo (104-6) l'altro in uno della Chigiana (L, V, 176), il B. giunge a dimostrare con osservazioni ed argomenti fini e precisi che il *Compendio* non fu, come alcuni pensarono, il primo abbozzo della *Vita*, ma che fu scritto dopo la *Vita*, della quale rappresenta, ben più che un riassunto, quasi un vero e proprio rifacimento, una specie di edizione definitiva del suo elogio di Dante, riveduta nella forma e nella sostanza, sfrondata del troppo e del vano, arricchito di utili giunte. Un vero compendio sarebbe la terza compilazione (il così detto *Secondo compendio*) il quale deriverebbe dalla seconda, in una riduzione fatta ad uso di un più largo numero di lettori. (4668)

BARNARD P. M. — *Italian Literature: including a large Collection on Dante*. Tunbridge Wells, (s. n. tip.; 1914), in-8°, 39-(1).

Catalogo 89 della Libreria di P. M. Barnard. *Dante*, dal no. 91 al no. 315. (4669)

BARTOLINI AGOSTINO. — *Nuovi studi danteschi*. Roma, tipografia L. Ricca e C., 1913, in-16°, pp. 282-(6).

Contiene: *Il momento artistico di Dante*; *Dante commentatore dell'opera sua*; *Il ritratto di Dante*; *Attila nella leggenda fiorentina*; *Dante e le arti del disegno*; *L'ideale di Dante*; *Dante e i « Morali » di s. Gregorio*; *Valmichi, Omero e Dante*; *La diffalta*; *La nuova poesia*; *Dante e il Magistero*; *La « Divina Commedia »*; *L'ermeneutica*; *La forma del Poema*; *La politica di Dante*; *Dante fu ghibellino*; *Supposizioni storiche*; *Studi teologici della terza Cantica*; *Un'opinione sull'anno della morte di Dante*; *Il commento di Dante*; *I belli arredi*; *Il commento della voce*; *Il simbolismo di Dante*; *La « Divina Commedia » e il problema sociale*; *Ricordi autobiografici*; *Repertorio bibliografico*. (4670)

BARTOLINI AGOSTINO. — *Dante e Ravenna*. Roma, tip. L. Ricca e C., 1914, in-8°, pp. 146-2. (4671)

— — Cfr. il no. 4688.

BELLEZZA PAOLO. — *Curiosità dantesche*. Milano, Utr. Hoepli, editore, (tip. U. Allegretti), 1913, in-16°, pp. XVI-599-(1).

Sommario: 1. *Citatori e citazioni di Dante*; 2. *Dante nella politica e in Parlamento*; 3. *Dante, i Turchi e gli Arabi*; 4. *Dante nella storia del Risorgimento italiano*; 5. *Dante.... mutilato*; 6. *Dante e gli*

« ismi »; 7. *Dante e l'alpinismo*; 8. *Dante, lo spiritismo e la fortuna d'un verso dantesco all'estero*; 9. *Dante nella letteratura burlesca*; 10. *Le interpretazioni bizzarre*; 11. « *Pape Satan* » e la cabala dantesca; 12. *Alcuni capitoli della biografia di Dante*; 13. *Nessun maggior dolore...*; 14. *Barbariccia trombetta*; 15. *Dante e i luoghi comuni*; 16. *Di alcune notevoli coincidenze tra la « Divina Commedia » e una visione inglese del sec. XIV*; 17. *Dante popolare*; 18. *Dante e le donne*; 19. *Dante, i giornalisti e la réclame*; 20. *Dantofilia, dantologia, dantomania*; 21. *Quale stima il Manzoni facesse di Dante*; 22. *Il « cor di Dante » attribuito dal Manzoni a V. Monti*. — Libro davvero curioso e ridanciano, fatto di scritti apparsi qua e là (uno, anche in questo *Giornale*) in vari tempi, e messi insieme con molto garbo, a formare « un allegro capitolo della storia della cosiddetta fortuna di Dante e anche più forse un capitolo, tra allegro e malinconico, della infinita storia delle scioccherie umane », come dice il prof. Parodi, il quale non teme di compromettere la sua « gravità di studioso » sorridendo col B. e dando del libro una larga notizia nel suo *Bull. della Soc. dant. ital.* (XX, 149). Altre recens. o notizie, in *Gazz. del pop.*, 23 luglio; nell' *Ora*, 7-8 maggio; di A. P. nel *Corr. d'It.*, 23 luglio; di E. Sacchi, in *Persev.*, 25 agosto; e, pure nella *Persev.*, segnata f., il 30 maggio. (4672)

BERTACCHI GIOVANNI. — *Ore dantesche*. Milano, Casa editr. Baldini e Castoldi, (tip. Pirola e Cella), 1914, in-16°, pp. 218-(6).

A queste sue *Ore* veramente deliziose, proemia il Bertacchi: « Tornando con trepida fede su queste *ore dantesche*, ripenso ai gentili che nelle varie città le degnarono di loro attenzione, e nel raccogliersi dei quali era la ragion prima dell'opera modesta e devota: Rivivere Dante nella parola stessa di Lui, in comunione italica di intelletti e di cuori ». — Il vol. raccoglie letture sui Canti VII dell' *Inferno*, e X del *Purgatorio*, II e XXVII del *Paradiso*, sul *Paradiso terrestre* e Beatrice, e il bel discorso intorno a *Il grande umano poeta*, detto in Ravenna quando auspice il Comune fu inaugurata la *Lectura Dantis* il 1° di giu. 1913. (4673)

BERTONI GIULIO. — *Dante*. Genova, A. F. Formiggini, editore (Modena, tip. Blondi e Parmeggiani), 1913, in-16° picc., pp. 84-(2).

Rendere, in rapide pagine, con sicurezza lucida e schietta, i segni essenziali della figura e dell'opera di un grande spirito, è sempre impresa ardua; ma le difficoltà paion quasi insuperabili quando si voglia trattar di Dante. Bene: questo « profilo » del Bertoni che non è, intendiamoci, senza singolarissimi pregi, è tuttavia anche una nuova prova di questa verità. Belle

pagine, senza dubbio, e che si leggono utilmente e spesso con diletto: ma che ci lasciano anche, e troppo spesso, freddi, insoddisfatti, delusi. L'anima di Dante non le illumina e non le riscalda abbastanza; la grande figura dello sdegnoso poeta non si rispecchia in esse, non balza, come vorremmo, viva e fremente da esse, davanti alla nostra mente. Inutile cercare e additare le mende, le inesattezze, le lacune in questa operetta: la quale è anzi, talvolta, troppo « biografia », troppo « manualetto », troppo « esposizione sommaria » delle opere dantesche, dove voleva e doveva essere una evocazione calda dell'uomo e del poeta, con tutte le sue virtù, i suoi odii, i suoi amori, i suoi sdegni, la sua arte. Il Bertoni non ha saputo o voluto lasciar sempre da parte le quisquiglie degli eruditi, non ha saputo isolare il suo spirito mettendolo davanti allo spirito del Poeta, non ha avuto il coraggio e la forza, se pur ne ha avuta l'intenzione, di dimenticare gli usi e i metodi della scuola: coi quali si può fare sì una buona utile biografia piena di documenti, una larga esposizione della *Divina Commedia* piena di citazioni, ma non un'opera d'arte. E questi « profili » del Formiggini dovrebbero essere soprattutto piccole e preziose opere d'arte.

(4674)

BERTONI GIULIO. *Fortune e sfortune di Dante*. (In *Fanf. d. dom.*, XXXV, 44).

È il titolo di un articolo di E. G. Parodi sul *Marzocco* del 1° giugno 1913 dove, a proposito del profilo di Dante del Bertoni (cfr. il no. 4674) e di ciò che vi è detto di Beatrice, si afferma appunto che una delle sfortune di Dante è questa: che gli eruditi, o alcuni di essi, non si rassegnino a credere alla realtà di Beatrice e cerchino l'eterna figurazione dantesca fuori del nostro mondo reale. « Chi legge Dante — scriveva il Parodi — non si cura di queste beghe e sente che Beatrice è viva e che gran parte della vita del Poema è vita sua »; e terminava — e in bocca o sulla penna di un eruditissimo la savia sentenza è davvero assai coraggiosa — « quanto agli eruditi è cosa sicura che proprio essi hanno creato il proverbio: *fare e disfare è tutto un lavorare* ». Ora il B., che nel suo profilo di Dante avea sostenuto che la Beatrice del Poeta vive in un mondo d'immaginazione nel quale la realtà penetra sotto forme nuove da tutte le parti, e i riflessi della vita mortale si fanno sentire così gagliardi e potenti da tenerci dubbiosi talvolta se si tratti di sogno o di realtà, insiste di nuovo su questa « bega », e conchiude che una delle maggiori sfortune di Dante pare a lui quella « che molti vogliono imporre ad altri il proprio modo di sentire e di giudicare, mentre nulla è più grandioso di questo fluttuare degli spiriti, come onde di un mare agitato da forze ignote, dinanzi all'eterna poesia dantesca », e prega che si lasci che ognuno afferri nella mente del Poeta « i fantasmi che meglio comprende e li inter-

preti secondo la propria preparazione e il proprio temperamento », senza portare il rigore logico e spesso falso dei fatti nel terreno della poesia. (4675)

BERTONI GIULIO. *La prosa nella « Vita nuova » di Dante*. Genova, A. F. Formiggini, editore, 1914, in-16°, pp. (4)-51-(5).

Scopo di questo libretto, determinare qual posto occupi la *Vita nova* fra i « primi saggi in prosa dettati nel nuovo volgare d'Italia »; ricercare per quali fila essa si ricongiunga e si leghi alle altre opere del tempo, e per quali caratteri di lingua e di stile sovrasti e vinca ogni altro tentativo prosastico del Duecento. Indagini, a confession dell'A., « imperfette e frammentarie », ma tali da condurci ad alcuni risultamenti che ulteriori ricerche potranno sì affinare e forse trasformare, « ma non potranno distruggere ». — Impossibile riassumere qui l'utile studio: cogliamone qualche osservazione, qua e là, qualche conclusione importante. Dante, che nelle *Epistole* mostrò di far uso del latino imbastardito e rozzo che conosciamo per molte opere medievali e che era adoperato nella scuola, nel *Conv.* e nella *Vita nuova* si propose di elevare il volgare a un grado di squisitezza non prima raggiunto, mercé l'eletta cernita dei vocaboli e le volute eleganti del periodare. Egli impresse alla frase una movenza dignitosa e franca, arieggiando tuttavia la forma dei classici latini; e riuscì a creare una prosa poetica, illuminata da quei fantasmi che erano unico dominio della poesia, una prosa che sorgeva dal profondo pari ad una tremula vena, fresca e pura come non mai sino allora. Così è che noi entriamo nella *Vita nuova* come in un palagio incantato: nella dimora di Amore, che non accoglie se non chi ha cuore bennato e che pasce i suoi eletti di dolore e di speranza, conducendoli di sogno in sogno sino alla morte. Il periodo acquista, nella *Vita nuova*, un respiro largo e durevole, la correlazione dei tempi si rinsalda a differenza di quel che si nota nella prosa di quell'età alquanto rilassata, le risposdenze fra le varie parti del periodo si fan perfette e le licenze, di fronte all'uso latino, sono per lor natura tali da restare, si può dire, al di fuori dell'organismo della coniugazione: sono poche e quasi come un omaggio alle più costanti e decise usanze volgari per le quali il Poeta mostrò un ragionevol rispetto anche nella *Comedia*. Il B. non può seguitare l'opinione del Lisio (*L'arte del periodo nelle opere volg. di Dante Alighieri e del sec. XIII*, Bol., 1902) il qual collega la *Vita nuova* ai dettami delle *Artes dictandi* del tempo: « La prosa di Dante non è quella scolastica di Guido Fava ». — Osservazioni acute fa l'A. circa l'uso del *si* rinforzativo dinanzi al verbo; e l'arduo passo della *Vita nuova*: « la quale fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapeano che si chiamare », interpreta « non sapeano perché così chiamassero »; cioè: molti chiamavan Beatrice la donna gen-

tilissima e non ne sapevano il perché. Non sapevano che *nomina sunt consequentia rerum*, per usare una formola che a Dante era cara. *Chiamassero* varrebbe dunque *chiamerebbero*; antica forma d'imperfetto con significato di condizionale, significato che non scomparve neppure dopo che il p. perf. del soggiuntivo fu definitivamente preso a funzione d'imperf. e continuò anzi a trasparire qua e là sin verso la fine del Dugento. Altre osservazioni importanti fa il B. sull'uso del pronome atono nel corpo della proposizione, intorno ai casi di incontro di due pronomi atoni, circa la preferenza che Dante mostra per il distacco dell'ausiliare dal participio, ecc. ecc.; e ritornando all'arte del derivare alla prosa italiana i modi sapienti del classico periodo latino, afferma che Dante seppe trarre profitto da ciò in che altri sarebbe caduto, riuscendo ad alleggerire il suo dettato e a trasformar quasi il grave paludamento antico in un leggiadro velo cosperso di fiori. Nella quale arte non par che Dante abbia altro vicino se non il Boccaccio, sulla prosa del quale non sembra al B. accettabile l'opinione del Parodi (*Osserv. sul « cursus » nelle opere lat. e volg. del B.*, in *Misc. d. Valdelsa*, 1913) ch'essa, cioè, fornisca, esempio di applicazione, sia pur tenue e saltuaria, delle norme del *cursus* al volgare d'Italia. Il *cursus*, dice bene il Bertoni, « era in fondo una camicia di forza alla prosa latina medievale, un'imposizione dovuta all'imperio della moda », alla quale non si può certamente negare che Dante e il Boccaccio si sottomettersero quando scrissero in latino: ma è inammissibile ch'essi si legassero di cotanto impaccio quando si diedero a comporre in volgare, attenendosi all'arte de' grandi esemplari classici della lingua di Roma, in cui il periodo non si regolava certamente sulle tiranniche norme del *cursus* medievale. Così non è da credere, come vorrebbe il Lisio, che Dante si attenesse, nelle sue scritture volgari, alle non men tiranniche e fredde imposizioni delle *Artes dictandi*, sia per ciò che spetta alle figure di collocazione, di ripetizione o all'anafora o al chiasmo o al parallelismo delle parti entro il giro del periodo: perché « quando è questione d'arte, ogni imposizione rettorica cede il campo dinanzi al genio che lavora e che crea ». Senza, naturalmente, negare che i dettami retorici del suo tempo risuonino vagamente nella prosa dantesca, è lecito affermare risolutamente, come il B. fa, che egli non se ne rese schiavo, ma anzi li assoggettò al suo senso divino dell'armonia, ispirandosi a modelli di prosa pieni di forza e di respiro, quali i classici soltanto potevano offrirgli. Così la sua prosa prese le mosse dal punto dove il Latini, il Giamboni, altri scrittori e volgarizzatori di quell'età l'avevan condotta, prese dalle mani dell'amico e maestro gli strumenti di che egli medesimo si serviva, e giovandosenne da pari suo creò un capolavoro nel quale si contiene la miglior prova che forma e materia non si possono sciorre, ma son l'una e l'altra legate in modo indissolubile. Quivi infatti la prosa

di Dante, anzi la forma della sua prosa, è una cosa sola col contenuto del gentile « libello »: amorosa, come sono amorose le idee, le immagini, la contenenza tutta dell'opera. Addio periodar secco del *Novellino*, monotona abbondanza di fra Guittone, fiacchezze e contorcimenti degli altri prosatori volgari, che se cercan di sollevarsi poco da terra discoprono i lor forzati artifici con la pesantezza delle frasi e gli esagerati sviluppi della elocuzione. Dante trasportò il linguaggio dello *stil novo* dalla poesia nella prosa, compiendo un adattamento, anzi una elevazione, nella quale consiste la vera e grande novità della *Vita nova*. (4676)

BETTINELLI SAVERIO. — *Le Lettere virgiliane, con introduzione e a cura di Pietro Tommasini Mattiucci*. Città di Castello, Casa tipografica editrice S. Lapi, 1913, in-16°, pp. LIV-82-(2).

Della Collezione passeriniana, 123-124. (4677)

BIONDOLILLO FRANCESCO. — *Dante nel Paradiso terrestre*. (In *Fanf. d. dom.*, XXXV, 28). (4678)

BOCCACCIO GIOVANNI. — *Brieve raccoglimento di ciò che in sé superficialmente contiene la lectera de la prima parte de la cantica ovvero comedia di Dante Alighieri di Firenze. Edito a cura di G. Vandelli e L. Casali*. Firenze, con i tipi de « L'Arte della Stampa », 1913, in-8°, pp. 18-(2).

Graziosissima edizioncina, nelle nozze della Teresa di Alfonso Bertoldi con Umberto Monico, tenente di vascello. — Questo « raccoglimento », che è tutt'altro che una bella cosa, è il primo de' tre Capitoli o ternari ne' quali il B. « stipò », come ben dice il Vandelli, la materia delle tre Cantiche. Di questi Capitoli ci restano due copie autografe ne' mss. Chigi, L, VI, 213 e Riccardi, 1035. Il testo qui pubblicato dal V. e dal C., deriva dall'autografo boccaccesco della Capitolare di Toledo. (4679)

— — *Il Buccolicum Carmen, trascritto di su l'autografo Riccardiano e illustrato per cura di Giacomo Lidonnici*. Città di Castello, Casa tipografica editrice S. Lapi, 1914, in-16°, pp. 355-(1).

Della Collezione passeriniana, 131-135. (4680)

BOTTAGISIO TITO. — Cfr. il no. 4688.

BURDACH KONRAD u. PAUL PIUR. — *Briefwechsel des Cola di Rienzo*. Berlin, Weid-

mannsche Buchhandlung, [Leipzig, Druck v. Breitkopf u. Härtel], 1912, voll. due in-8°, pp. XIX-(1)-471-(1); XVI-353-(1), tavv.

Fan parte dell'opera *Vom Mittelalter zur Reformation: forschungen zur Geschichte der Deutschen Bildung* di K. Burdach, di cui formano il II importantissimo volume. (4681)

CALLERI CELESTINO. — *Canti danteschi*. Mondovì, Tipografia edit. vescovile, 1911, in-8°, pp. 15-(1).

Son cinque canti in terza rima, nei quali il C. ricorda, generalmente, fatti o aneddoti che si riferiscono a Carrù sua « terra natale, un borgo che oramai oltrepassa i 5000 abitanti, nella provincia di Cuneo, e che, per i suoi fiorenti mercati, s'incammina a diventar città ». Vi si parla, tra altro, di un sarto poeta carrucese, Lorenzo Quaglia, che « si diede a studiar Dante senza sapere le prime regole della grammatica, e preferiva le edizioni senza commenti: perché, a suo giudizio, tutti i commentatori pigliarono qualche granchio ». Il brav'uomo declamò una sera, sul teatrino di Carrù, « l'episodio dantesco della Francesca da Rimini, e venne cinto solennemente con una corona d'alloro, cioè di latta inverniciata, opera del valente artefice Giacomo Demichelis ». Ne prenda nota il Bellezza, per una nuova stampa delle sue *Curiosità dantesche*. (4682)

CAPASSI TERESA. — *Beatrice e Laura*. Noto, prem. Tip. Zammit, 1912, in-16, pp. 14. (4683)

CAPETTI VITTORIO. — *Illustrazioni al Poema di Dante*. Città di Castello, Casa ed. S. Lapi, 1914, in-8°, pp. VI-206-(2).

Collezione dantesca, 4. — Sommario: 1. *Capaneo e il Veglio*; 2. *La leggenda delle lacrime*; 3. *Di una relazione simbolica tra i due monti Ida nel poema dantesco*; 4. *La prima scena dei barattieri*; 5. *Il Canto dei trionfi*; 6. *La leggenda del transito della Vergine Maria*; 7. *Buonconte da Montefeltro nel suo Canto*; 8. *Il Canto VIII del Purgatorio*; 9. *Sulle tracce di Virgilio*; 10. *Qual uso fece Dante della preghiera liturgica*; 11. *L'intreccio nei Canti di Dante*; 12. *I sette P.* — Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 109. (4684)

CARLINI ARMANDO. — Cfr. il no. 4662.

CASALI L. — Cfr. il no. 4679.

CASINI TOMMASO. — *Scritti danteschi. Con due facsimili e con documenti inediti*. Città di

Castello, Casa editrice S. Lapi, 1913, in-8°, pp. (8)-344-(2).

Collezione dantesca, I. — Sommario: *Dante e la patria italiana* [discorso detto a Modena, nel Teatro municipale, il 14 giugno, 1900]; *Sulla soglia del tempio* [lettura del Canto I dell'*Inferno*, fatta a Firenze nella Sala di Dante e pubblicato già dal Sansoni nella sua « *Lectura Dantis* »]; *Toscana e Romagna* [altro discorso fatto a Firenze, nell'Or San Michele, e pubblicato nella sopra ricordata raccolta sansoniana]; *Ricordi danteschi di Sardegna* [il più importante, forse, di questi scritti, con appendice di documenti]; *L'ultimo rifugio di Dante Alighieri* [sul bel libro di Corrado Ricci; dalla *N. Antol.*, del 1892; qui si aggiunge una nota intorno al presunto pubblico insegnamento letterario di Dante in Ravenna, e si recano docc. concernenti persone con le quali l'Alighieri fu in relazioni amichevoli negli anni estremi della sua vita]; *Nei paraggi di Marcabò*; *Dante e la poesia siciliana* [dal *Bull. d. Soc. dant. ital.*, II, fasc. 3^o]; *Un poeta umorista del sec. XIII* [Rustico di Filippo]; *Rassegne dantesche* [dalla *Riv. crit. della Lett. it.*, V, 1888; dalla *Riv. d'It.*, 1898; dal *Bull. d. Soc. dant. it.*, IX, 49 segg.] Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 43. (4685)

— — Cfr. il no. 4650.

CASTELLI GIULIO. — *¿ No deben festejar a Dante les Catolicos ?* (Nella *Gaceta del Norte*, di Bilbao, 30 sett. 1913).

Sostiene, contro le intemperanze massoniche e socialistiche, il diritto dei cattolici di prender parte alle feste dantesche del 1921. (4686)

CECCHINI ALDO. — *Un giudice del secolo XIII*. (In *Atti dell'Ist. ven. di scienze lett. e arti*, LXXI, 2).

Intorno ad Albertano da Brescia, sulla sua vita, sulle sue opere e la sua professione, e sul significato della voce *causidicus*. A proposito degli studii e della fede cattolica di Albertano, il C. mette in luce le relazioni fra lo studio delle arti liberali e quello del Diritto nelle scuole bolognesi, per confermare che appunto le scuole di arti liberali, compresa tra queste la teologia, servivano di preparazione a quelle del Diritto. (4687)

CENTENARIO [Il VI] dantesco: *Bollettino del Comitato cattolico per l'omaggio a Dante Alighieri*. Ravenna, Scuola tip. Salesiana, 1914, in-8° gr. fig.

Son pubblicati finora quattro fascicoli, dei quali diamo il sommario: I. *La Chiesa di S. Francesco*;

Studiamo Dante; Il nostro programma; P. Rosati, *Vis mentis; Offerte per i restauri della chiesa di S. Francesco*; II. Dante, *san Francesco e san Domenico*; Enrico Couget, *Dante poète chrétien*; Stef. Ignudi, *Saggio di annotazioni ai Canti di Dante*; Alfred Hadel, *Dante e l'arte del Rinascimento*; Roberto Puccini, *La filosofia di Dante*. III. Lod. Ferretti, *Nei luoghi di Dante: il « bel san Giovanni »*; Stef. Ignudi, *Saggio di annotazioni ai Canti di Dante*; Paolo Moretti, *La filosofia di Dante: Le Creature eterne e il senso di un emistichio dantesco nel Canto III dell' « Inferno »* [« Dinanzi a me non fur cose create Se non eterne.... »]; V. Pedevilla, *Lo stemma di Lavagna*; Tito Bottagisio, *La Montagna bruna veduta da Ulisse*; Mons. Giacomo Poletto. IV. A. Bartolini, *Virgilio*; Dr. Saladini, *Sulla similitudine mitologica del sole applicata a san Francesco*; Stef. Ignudi, *Saggio di annotazioni ai Canti di Dante*; P. Moretti, *La filosofia di Dante: I concetti metafisici di « atto » e « potenza »*; T. Bottagisio, *La montagna bruna veduta da Ulisse*. (4688)

CESAREO G. A. — Cfr. il no. 4659.

CHIAUDANO. — *Dante e il diritto romano*. Firenze, Leo S. Olschki, editore, (tip. Giuntina di L. Franceschini), 1913, in-8°, pp.

Estratto dal *Giorn. dant.* — Recens. in *Giorn. st. d. Lett. it.*, LXI, 1. (4689)

CIAN VITTORIO. — *Gli « Scritti danteschi » di Alessandro D'Ancona*. (In *Fanf. d. dom.*, XXXIV, 49).

Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 43. (4690)

COLASANTI ARDUINO. — *Per il sepolcro di Dante*. (In *Novissima*, XI, 11).

« La grande figura di Dante che, come in Assisi san Francesco, in Ravenna empie di sé lo spazio e anima della sua presenza invisibile ogni luogo, è lontana soltanto dal suo sepolcro... ». Tuttavia, sarebbe « una vera eresia pensare oggi a rimuovere di un solo metro e a modificare anche in piccola parte l'urna che, per quanto trasformata da Pietro Lombardi, è pur sempre quella ove prima fu raccolta la spoglia mortale del Poeta. Né si può pensare alla costruzione di un momento degno di Dante. Quale artista che non fosse Michelangelo, messo di fronte al terribile tema, volendo fare *grande* non si sentirebbe trascinato a far *grosso*?... Il problema della sistemazione della tomba dell'Alighieri è pertanto... semplice e modesto. Esso deve tener conto innanzi tutto della topografia delle adiacenze dell'attuale sepoltura, la quale, se pure consente maggiore comodità, non permette eccessivi ingrandimenti; poi deve proporsi non

tanto di aggiungere, quanto di togliere quello che ora stona, che appare inconciliabile con l'altissimo spirito, che non ci ricongiunge a Lui, ma ce ne allontana. È la demolizione del tempietto del Morigia, che prima d'ogni cosa s'impone. La piccola scatola settecentesca non ha neppure in sé alcuna peregrina importanza architettonica che possa giustificare la conservazione contro le ragioni di un superiore interesse di dignità civile, e poi noi non possiamo concepire il genio in guardinfante. Rimossa la fragile costruzione, acquistato nuovo spazio intorno al sarcofago, sarà facile trovare, a protezione, un edificio di semplici linee le quali esprimano le più pure ed elevate aspirazioni degli uomini in cospetto della morte di un eroe. () basteranno pochi alberi a vigilare il sepolcro di colui, la cui natura fu affine a quella delle montagne e delle stelle; e la cui vita mortale passò fra due cose ugualmente eterne: « l'arte e la natura ». (4691)

CONCORDANTIAE [*Dantis Alagherii*] *Operum latinorum curante Societate Dantea quae est Cantabrigiae in Nova Anglia; ediderunt Eduardus Kennard Rand et Ernestus Hatch Wilckins, quas adiuvit Alanus Campbell White*. Oxonii, e prelo Clarendoniano, 1912, in-8°, pp. (2)-VIII-577-(1).

Magnifico volume, stampato con la nota severa eleganza di tipi della « Clarendon Press » di Oxford. L'opera, vero monumento di diligente e accurata pazienza, è dedicata dai benemeriti compilatori a Carlo Eliot Morton. (4692)

COUGET ENRICO. — Cfr. il no. 4688.

CRESCINI VINCENZO. — Cfr. il no. 4749.

CPISPOLTI FILIPPO. — *Una felice iniziativa per il futuro centenario di Dante, 14 settembre 1321-1921*. (Ne *L'Avv. d'It.*, 14 sett. 1913).

Della lodevole iniziativa di un Comitato costituitosi a Ravenna con l'approvazione e l'incoraggiamento della Santa Sede, che sotto la presidenza dell'arcivescovo monsignor Morganti si propone di restaurare la chiesa di san Francesco, a fianco della quale Dante riposa, e di decorarla con immagini e simboli relativi al Poema. Né può dirsi che così ponderoso omaggio sia iniziato troppo presto, quando abiam solamente otto anni per condurlo a termine. (4693)

*D'ANCONA ALESSANDRO. — *Scritti danteschi*. Firenze, 1913. — [4557].

Recens. di F. Flamini, nella *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXI, 295; di V. Cian, in *Fanf. d. dom.*, XXXIV, 49; di G. Lidonnici in *Giorn. dant.*, XXII, 43; di R. Palmieri, in *Bull. d. Soc. dant. it.*, XX, 283.

DAVIDSOHN ROBERT. — *Geschichte von Florenz. Dritten Band: Die letzten Kämpfe gegen die Reichsgewalt*. Berlin, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, 1912, in-8°, pp. XIII-(1)-954.

Sommario: *Die letzten Kämpfe gegen die Reichsgewalt; Bonifaz VIII u. Florenz; Die Weissen u. die Ghibellinen unter päpstlichem Schutz; Einrichs VII; Romzug u. Ende; Uguccione d. Faggiuola u. Castruccio Castracani; Guelfentum u. Imperium.* (4694)

DE BARTHOLOMAEIS VINCENZO. — *Osservazioni sulle poesie provenzali relative a Federico II*. Bologna, tip. Gamberini e Parmeggiani, 1912, in-8° gr.

Dalle *Mem. d. Acad. d. Scienze*, sez. storico-filologica, ser. 1^a, vol. 1^o. — Recens. di M. Pelaez, in *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXI, 265. (4695)

— — *La Canzone « Fregz ni neus » di Elia Carel*. Bologna, tip. Gamberini e Parmeggiani, 1912, in-8° gr.

Dalle *Mem. d. Acad. d. Scienze*, sezione Stor. filologica, ser. 1^a, vol. 1^o. — Recens. di M. Pelaez in *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXI, 265. (4696)

— — *Il « Conselh » di Falquet de Romans a Federico II imperatore*. Bologna, tip. Gamberini e Parmeggiani, 1912, in-8° gr.

Dalle *Mem. d. Acad. d. Scienze*, sez. stor. filologica, ser. 1^a, vol. 1^o. — Recens. di M. Pelaez, in *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXI, 266. (4697)

DEL GIGLIO E. — *Il bulicame*. (Ne *La Lettura*, XIV, 560).

Notizie del bulicame di Viterbo, accennato da Dante in *Inf.*, XIV, 79, (4698)

DELLA TORRE ARNALDO. — *Rassegna del Centenario boccaccesco*. (In *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXII, 102).

Diligente rivista delle feste e delle pubblicazioni che sono state fatte in Italia e fuori, a celebrazione del secentenario dalla nascita di Giovanni Boccaccio (1313-1913). Dei discorsi, degli articoli di giornale, degli studii, delle opere alle quali la fausta ricorrenza ha dato occasione, si accenna o si parla in questa rassegna secondo la loro importanza, a cominciare dalle conferenze fiorentine d'Orsammichele al discorso di V. Morello a Certaldo; dal volume messo insieme alla Società storica valdelsana (cfr. no. 4749) al *Boccace*

di H. Hauvette (cfr. il no. 4714), dall'Antologia boccaccesca dello Zingarelli all'edizione critica del *Ninfale* curata da Bertoldo Wiese, agli studi sul *Decamerone*. Del vol. valdelsano e degli articoli che più da vicino riguardano la letteratura dantesca, diamo, a loro luoghi, notizia in questo bullettino: per le altre pubblicazioni il lettore che ne abbia vaghezza rimandiamo a questo fascicolo della *Rassegna*, dove anche troverà alcuni *Appunti* di A. Bertoldi *per un commento al « Decamerone »*. (4699)

DEL LUNGO ISIDORO. — Cfr. il no. 4749.

D' OVIDIO FRANCESCO. — *La seconda e l'altra terzina della « Divina Commedia »*. (In *Fanf. d. dom.*, an. XXXV, 15).

A proposito, e contro la proposta di I. Del Lungo publ. nel *Bull. della Soc. dant. it.*, XIX, 128, di leggere: *E quanto a dir qual era cosa dura*, ecc. — Cfr. *Giornale dant.*, XX, 210. (4700)

EUSEBIO LUDOVICO. — *Dizionario di citazioni dantesche tratte dalla « Divina Commedia »*. Torino, Unione tip. editrice torinese, 1913, in-8°, pp. 63-(1).

Utile e diligente repertorio nel quale, per ordine alfabetico di soggetti, son registrati versi della *Divina Commedia*. (4701)

FABIANI V. — Cfr. il no. 4749.

FEDERZONI GIOVANNI. — *Conversazioni e divagazioni intorno al Poema di Dante: Un sonno di sette giorni*. (In *Fanf. d. domenica*, XXXV, 12).

I sette giorni della visione dantesca. (4702)

— — *Nuovi studi e diporti danteschi*. Città di Castello. Casa ed. S. Lapi, 1913, in-8°, pp. 240.

Collezione dantesca, 3. — I. « Vita Nuova »; II. *Conversazioni e divagazioni intorno al Poema di Dante*; III. *Varietà dantesche e non dantesche*. — Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 109. (4703)

FERIOZZI TANCREDI. — *La riabilitazione di Cecco*. (In *L'Adriatico e Roma*, XI, 3).

A proposito dello scritto di C. Lozzi in questo *Giornale*, XX, 85. (4704)

FERRETTI LODOVICO. — Cfr. il no. 4688.

FIAMMAZZO ANTONIO. — *A Dante, in Roma.*
(In *Fanf. d. dom.*, XXXV, 35).

Invoca una legge che provveda il danaro necessario alla Società dantesca italiana, perché con la edizione critica delle opere dell'Alighieri l'Italia innalzi al Poeta e il più degno e il più durevole monumento.
(4705)

— — *Note dantesche sparse.* In Savona dalla tip. di D. Bertolotto e C., l'anno 1913, in-8°, pp. VIII-349-(1).

Raccoglie qui il F. de' suoi scritti danteschi quelli che « serbano forse qualche valore anche appresso alla loro prima pubblicazione », com'egli dichiara nell'avvertenza proemiale: e sono, veramente, scritti garbati e utili, che è stato bene legare in un volume, a utilità e anche, osiam dire, a diletto degli studiosi: perché il F. è ancora di quelli eruditi che scrivono bene, e non sentono il dovere di essere noiosi. Degli studi qui raccolti molti, anzi la maggior parte dei quali, escono da questo *Giornale*, notissimi del resto ai dantisti, sono: 1. *Lettera inedita del Cesari a interpretazione di un luogo dantesco* (*Inf.*, XXIV, 34-40); 2. *Il grido di un verso dantesco* (*Inf.*, II, 81, dal nostro *Giornale*, vol. II); *Intorno al « nobile castello »*; (*Giornale dantesco*, VIII, 25) *Per la fortuna di Dante* (secoli XVIII-XIX, dal *Giorn. dant.*, VIII, 311); *Di un nuovo lavoro sul testo critico della « Divina Commedia »* (a proposito di un *Discorso sul testo della « Divina Commedia »* di C. Negroni, Torino, 1890); *Di una lezione secondaria della « Divina Commedia »: scrupolo letterario* (*Purg.*, XXI, 25, dal *Giorn. dant.*, V, 211); *Per l'edizione critica della « Divina Commedia »* (propugna la partecipazione dello Stato — oggi, fortunatamente, ottenuta — all'opera della Società dantesca italiana); *A proposito di due chiose* (*Inf.*, I, 63 e X, 82); *Il « lungo silenzio » di Virgilio* (*Inf.*, I, 63, già publ. in *Giorn. dant.*, vol. II); *A proposito della « Questioncella rambaldiana »* (su una interpretazione di Benvenuto in *Purg.*, III, 133; nota pubblicata in questo *Giornale*, X, 133); *Fra i commenti alla « Divina Commedia »* (su le pene degli iracondi nell'« *Inf.* » e *Nota al « Purg.* », XV, 142-144, già publ. in questo *Giorn.*, VI, 504); *Le Opere di Dante Alighieri nelle edizioni di Oxford*, (pure dal *Giorn. dant.*, vol. XIII); *Recensioni* (di Sheldon, *Concordanza dantesca*, Oxford, 1905; Makenzie, *Means and End in making a Concordance*, Boston, 1907; Zaccchetti, *La fama di Dante in Italia nel sec. XVIII*, Roma, 1900, quest'ultima, ancora, dal nostro *Giornale*, vol. IX); *Chiose antiche al « Purgatorio »* (le *Chiose* pubblicate dal Luiso, Firenze, 1904, notizia, dal *Giorn. dant.*, XI, 170); *Al Catria* (*Purg.*, XXI, 106); *Folgore e Dante: appunti*; *Biografie* (Stefano Grosso,

dai *Dant. e dantofili* del Passerini, e G. A. Scartazzini). — Recens. fav. di F. Mazzini, in *Bul. d. Società dant.*, XX, 291.
(4706)

FORNACIARI RAFFAELLO. — Cfr. il no. 4749.

FRANCHI GUIDO. — *Le feste dantesche di Ravenna nel 1865.* (Ne *Il Resto del Carl.*, 5 ott. 1913).

In attesa della commemorazione, ancor lontana, del 1921, stima utile intanto « rievocare le onoranze che Ravenna rese al culto dell'Ospite nell'anno secolare della sua nascita ».
(4707)

FRANZONI A. e E. TURCHI. — *Per lo studio di Dante. Parte I: Vita di Dante; parte II: Preparazione allo Studio di Dante.* Milano-Roma-Napoli, Soc. ed. Dante Alighieri di Albrighi, Segati e C., 1912, in-16°, pp. (4)-118.

Gli Autori han voluto « allestire un manualetto facile e piano, che servisse di guida nelle scuole a un primo studio della *Divina Commedia* »; e ci par siano perfettamente riusciti nel loro scopo, fornendo a' giovani un utile libro che può star bene al paragone di molti altri tra i migliori, e pur dell'ottimo del Flamini.
(4708)

GARROD HERBERT BARING. — *Dante, Goethe's « Faust » and other Lectures: edited by Lucy F. Garrod with an Introductory Memoir, by Geoffrey Garrod.* London, Macmilland and Co., 1913, in-8°, pp. XII-386-(2), con ritr.

Di Dante trattano le « Lectures » I-V; la prima di *Dante, poet and seer*; la seconda *Dante's « Commedia » and its main teachings*; la terza, quarta e quinta, rispettivamente, della prima, della seconda e della terza Cantica dantesca.
(4709)

GIGLI GIUSEPPE. — Cfr. il no. 4749.

GIOVANNOLZI GIOVANNI. — *Il Canto XXIV del « Paradiso » letto in Orsanmichele il 19 dicembre 1912.* Firenze, Libreria editrice fiorentina, (Stab. tip. S. Giuseppe), 1913, in-16°, pp. 31-(1).

Bella lettura, con utili osservazioni.
(4710)

GRAF ARTURO. — Cfr. il no. 4749.

GUAZZARONI TERESITA. — *Avrà Dante un*

monumento a Roma? (Nel *Corr. d' It.*, 21 sett. 1913).

« Una nobilissima poetessa (cfr. *Giorn. dant.*, XII, 15) in un suo sonetto disse un giorno che se un monumento a Dante dovesse farsi dagli Italiani, ella l'avrebbe desiderato nella pineta di Ravenna, ove il Poeta sarebbe rimasto solitario come ne' tristi suoi giorni, ove gli sarebbero giunte — sole voci degne — i sibili degli alberi squassati dal vento e il murmure dell'adriaco mare; e ove il fulmine radendo il bosco fremebondo, l'avrebbe coronato di fuoco. Naturalmente questa è poesia, e per ciò stesso difficile a prender forma diversa; ma pensando, ahimé!, alle motociclette e ai trams che dovrebbero narrare al Vate in Roma i progressi dell'età nostra, e poichè si tratta, appunto, di un poeta, noi.... optiamo per la poesia ».

(4711)

GUERRI DOMENICO. — *Caratteri e forme del « Commento » di Giovanni Boccaccio sopra la « Commedia » di Dante.* (In *L' Italia*. Carrara, 1913, p. 271).

Cfr. *Rass. bibl. d. Lett. ital.*, XXII, 126.

(4712)

G[UERRIERI] C[ROCETTI] C[AMILLO]. — *Il Canto II dell' « Inferno », commentato da E. G. Parodi.* (In *Fan. d. dom.*, XXXVI, 10).

Reca alcuni passi della lettura parodiana come « saggio di logica sottile e serrata, di acume critico penetrante e geniale ».

(4713)

HADELT ALFRED. — Cfr. il no. 4688.

HAUVETTE HENRI. — *Boccace: Etude biographique et litteraire.* Paris, Librairie Armand Colin, (Coulommiers. impr. P. Brodard), 1914, in-8°, pp. XII-507-(1).

Di questa importantissima contribuzione agli studi sulla vita del B. si veda, oltre a un articolo del Flamini sul *Giorn. d' It.*, (26 apr. 1914) e del Parodi sul *Marzocco* (s. d.), la *Rass. bibl. della Lett. it.* XXII, 108, dove il libro dell'Hauvette è pur dal Flamini esaminato e giudicato, giustamente, degno di viva lode e tale che riuscirà gradito e utile agli italiani i quali, oltre che ritrovarvi ben distribuita e trattata materia già nota, « avranno da impararvi cose nuove, come, per esempio, tutto ciò che vi si dice e vi si propone intorno alla cronologia delle opere latine di erudizione ». Eccone pertanto il sommario: 1. *La jeunesse*, I, 1313-1335; 2. *Fiammetta*; *La première partie du « Filocolo »*; 3. *Le « Filostrato » e la « Te-*

seide »; *Fin du premier séjour à Naples*; 4. *Retour de B. à Florence*; *L' « Ameto »*; *la fin du « Filocolo »*; *l' « Amorosa Visione »*; 5. *La « Fiammetta » et le « Ninfale fiesolano »*. II. *La maturité*. 1. *Vie de B. de 1345 à 1351*; 2. *Le « Décaméron »*; *la composition du livre et ses sources*; 3. *Le « Décaméron »*; *le contenu des nouvelles*; 4. *Nouvelle orientation de la pensée de B.* III. *Le déclin*. 1. *De Florence à Naples, à Venise et à Certaldo (1361-1364)*; 2. *Les oeuvres latines*; 3. *Les dernières années (1365-1375)*; *Conclusion*.

(4714)

— — Cfr. il no. 4749.

IGNUDI STEFANO. — Cfr. il no. 4688.

* KAPOSI JOZSEF. — *Dante Magyarországon.* Budapest, 1911. — [4596*].

Oltre alla già citata recens. del Pavolini, nel *Bull. d. Soc. dant. ital.*, si vedano ora, intorno a questa monografia del Kaposi le rassegne di Ferenczi Zoltán, in *Magyar Figyelő*, 16 magg. 1911; di Körösi Albin, in *Magyar Középiskola*, 1911, 442; di Cs. Papp József, in *Egyetemes Philol. Közlöny*, 1911, 485; di Pethő Sándor, in *Századok*, 1911, 452; di Hendel Odön, in *Országos Középiskol. Tanregyesületi Közlöny*, 1912, 696; di Rado Antal, in *Egyházi Közlöny*, 1911; di Floznik György, in *Religio*, 1912; di Harsányi Kálmán, in *Elet*, 1911; di Divald Kornél, in *A Cél*, 1911; di Fazakas József, in *Erdélyi Lapok*, 1911; di Zambra Alajos, in *Magyar Könyvszemle*, 1912, 71; di Lz., in *Urania*, 1911, 522; di I. Kont, in *Revue critique*, 1912; di Barna János, in *Heti Szemle*, 1911; di E. Horn, in *Polybiblion*, 1912, 149; di Babits Mikály, in *Nyugat*, 1912, 659; di Alleram Gyula, in *Katolikus Szemle*, 1911, 785; di E. Triebnigg, in *Neue Freie Presse*, 1912, 17099; di Kiss Ernő, in *Erdélyi Múzeum*, 1911, 247; di Császár Elmer, in *Történeti Szemle*, 1912, 595; di Ludwig Rácz, in *Deutsche Literaturzeitung*, 1912, 937; di Luigi di San Giusto, in *Gazz. d. popolo*, 1911, 165; e annunzi in *Budapesti Hirlap*, 1911, 67; in *Az Ujsag*, 1911, 119; in *Magyarország*, 1911, 16 mar.; in *Pester Lloyd*, 1911; in *Nuova Antol.*, 1913, vol. 164, 618; in *La Tribuna*, 1911, 202; in *Ungarische Rundschau*, 1912, 187; in *Pesti Hirlap*, 1911; in *Revue de Hongrie*, 1911, 8, 107; in *Bull. italien*, 1913, 1; in *Giorn. st. d. Lett. it.*, 1911, 58, 290.

LAMMA ERNESTO. — *Sull' ordinamento delle rime di Dante.* Città di Castello, Casa tip. editrice G. Lapi, 1914, in-16°. pp. 96-(2).

Della Collezione Passerini, 129-130.

(4715)

LA PIETRA GUSTAVO. — Cfr. il no. 4657.

LATINI A. — Cfr. il no. 4749.

LEIGHTON WILLIAM. — *Florentine Sonnets written and illustrated*. Florence, printed by Pellas, 1911, in-16°, cc. (22) e 21 tavv.

Fra altro, un sonetto intitolato: *The Tragedy of Dante's Life*. (4716)

LESCA GIUSEPPE. — Cfr. il no. 4749.

LETTERATURA italiana dal secolo XV al XIX. *Catalogo XXXI. C. E. Rappaport*. Roma, Stab. Armani e Stein, 1913, in-8° fig. pp. 157-(1).

Fra altro, *Una importante collezione dantesca* (ni. 334 a 441). (4717)

LIDÒNNICI GIACOMO. — Cfr. i ni. 4680 e 4749.

LO FORTE GIACOMO. — *Il ragno di Dante*. (Ne *L'Ora*, 29-30 sett., 1913),

A proposito della notizia che ha fatto recentemente, come si dice, « il giro de' giornali » (cfr. *Giornale dant.*, vol. XXI) il Lo Forte si sfoga contro i « bestiali feticisti delle cose puzzolenti del passato ». Egli è un futurista, evidentemente; e, come tutti i futuristi, dice delle cose vere e giuste, con violenza di linguaggio inopportuna e disgustante. (4718)

ILOZOVINA VINKO. — *Slike iz Svjetske Književnosti. Svezak VIII. Povijest Talijanske Književnosti. Prvi Dio. Starije Doba (500-1500)*. M Zagrebu, Izdalia « Matica Hrvatska », 1909, in-8°, pp. (2)-378-(2).

Di questo primo volume della Storia del Lozovina di Spalato (cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 41) si parla specialmente di Dante nella seconda parte (*Toskanska doba*, pp. 116-287) ove l'A. fa, tra altro, una larga esposizione della *Divina Commedia* (pp. 160-296).

(4719)

MALAGOLA ACHILLE. — *Le teorie politiche di san Tommaso d'Aquino*. Bologna, tip. U. Berti e C., 1912, in-8°, pp. XII-205-(3).

Sommario: *San Tommaso nell'evoluzione politica; Considerazioni critiche; Teoria dello Stato; Teoria della Sovranità; Teoria delle forme di governo; Teoria della divisione dei poteri; Conclusione*. (4720)

MANNI GIUSEPPE. — Cfr. il no. 4749.

MARIBINI REGNOLI EZIO. — *L'Arcivescovo di*

Ravenna e il centenario dantesco. (Nel *Giornale del Matt.*, 19 sett. 1913).

Ammonisce i cattolici « profanatori d'ogni cosa più bella, più pura, più sacra » (!?) di non avvicinarsi a Dante che è « gloria nobilissima » e « vanto anzi tutto della fede nella italianità ». Nel sepolcro di lui, a Ravenna, « luce una fiamma alimentata dalla fede italica degli italiani di Trieste, irredenti tuttavia dal mal governo clericale austriaco ». Non si accostino adunque a quel sepolcro i cattolici, perché tanto, la troverebbero chiusa, e ben difesa da ogni loro profanazione da « i validi petti dei forti.... romagnoli, figli generosi della terra che fe' già la lunga prova.... Barbari, a dietro! ». (4721)

MASSERA ALDO FRANCESCO. — *Il serventese romagnolo del 1277*. (In *Arch. Stor. ital.*, 1914, I, 3).

E il serventese *Venuto m'è in talento*, già pubblicato dal Casini (*Lett. ital.: storia ed esempi*, Roma-Mil., 1909) poi dal Torraca (*A proposito di Bonif. VIII*, in *Rass. crit. d. Lett. ital.*, XVI, 28) e recentemente, di nuovo e con nuove cure, dal Casini medesimo (*Scritti dant.*, Città di Castello, 1913); serventese che si trova scritto nella seconda facciata di un doppio foglio membranaceo, di grande formato, adibito fin dall'origine all'ufficio di coperta di un registro del notaio Andrea de' Rodighieri di Forlimpopoli, nell'Archivio storico comunale di Ravenna, *Reg. Classe*, 12. Scopo di questo studio, rintracciare precisamente a quale avvenimento storico si riferisce questo serventese, che è un grido di allarme ghibellino contro a minacciose macchinazioni guelfe: e come vi si nomina (v. 5) un *piligrin romeo* autore del *novo asalimento*, cioè, appunto, di queste macchinazioni, del quale è segnato il nome, Guido da Polenta, nel margine, superiormente al verso, il M. ricerca notizie di questo viaggio a Roma del Polentano e le trova in una rubrica del IV libro della *Marcha* del riminese Marco Battagli, nota compilazione recentemente edita dal Massera medesimo nella ristampa muratoriana dal Lapi. Quivi si legge: « Et sic etiam postea dominus Malatesta de Arimino et Guido de Polenta de Ravenna et Guido de Rau de Cesena, pro despectu comitis Guidonis de Monte Feretro, qui cum parte gebellina et Lambertatis de Bononia in Romandiola partem ecclesie opprimebat ac ipsos infestabat, simul unanimiter Romanam vadunt et, ut potuerunt, provinciam Romandiole romane ecclesie concesserunt ». Questo passo è in vero il miglior commento storico del serventese: le trame del romeo polentano, il tenebroso prepararsi dei guelfi alla riscossa, l'appello del ghibellino ai suoi compagni di parte, la minacciosa evocazione del Conte di Montefeltro (*Per Deo, dia vita — a l'altu conte Guido — De Montefeltro. — Fol no stia in statu, —*

ched a lui è nula Feltro! — En levòre s'è avançatu — el leone asali lu veltro?), tutto si spiega e « dall'oscurità la nuova interpretazione della poesia si leva, con pienezza d'efficacia, chiara e squillante come una tromba di guerra ». Che poi il serventese appartenga al 1277, secondo crede il M., e precisamente all'ottobre o alla prima metà di novembre di quell'anno, mostra una pagina del *Chronicon* del Cantinelli, d'onde si hanno molte notizie circa gli aiuti prestati da Firenze e dalle città lombarde ai Guelfi, e ai quali il serventese accenna là dove dice che *Guelfi de Romagna, — Lombard' e Fiorentini — En plan ed en montagna — au prisu caminu*, nei vv. 13-14. — Notevole riscontro d'immagine con Dante, nel serventese è detto dell'aquila polentina (vv. 37-38): *L'aquila è salita — e tornò e roinò lo nido — E vol esser onida — da tal che non l'ò fidu.* (4722)

MASSERA ALDO FRANCESCO — Cfr. il no. 4749.

MAZZONELLO MATTEO. — *La « Caccia di Diana » di Giovanni Boccaccio?* Napoli, tip. lit. Ermanno De Vito. 1909, in-8° gr., pp. VII-1).

Vuol dimostrare che la *Caccia di Diana* « oltre che per lo stile, e per la natura e il contenuto dell'operetta, anche per i motivi danteschi molte volte simili a quelli dell'*Amorosa Visione*, possa, con qualche probabilità, ritenersi uscita dalla mente del Boccaccio. (4723)

MCKENZIE KENNETH. — *The Oxford text of the « Noie » of Antonio Pucci.* Boston. 1913, in-8°, pp. 175-83.

Fstr. da *Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of George Lyman Kittredge.* (4724)

MONACI ERNESTO. — *Crestomazia italiana dei primi secoli, con prospetto grammaticale e glossario.* Città di Castello, Casa editrice S. Lapi, 1912, in-8°, pp. XVI-704. (4725)

MONTALENTI TERESA. — *I feudatari napoletani e Ferdinando II d'Aragona.* Mondovì, tip. Manassero, Tarto e Moletta, 1910, in-8°.

Intorno alla parte che i baroni napolitani ebbero nell'impresa di Carlo il Vese, e come ne aiutarono la conquista. — Recens. in *Arch. st. ital.*, 1913, II, 206. (4726)

MORETTI PAOLO. — Cfr. il no. 4688.

MURATORI SANTI. — *Vesti, ornamenti e oggetti d'uso in alcuni inventarii ravennati dei secoli XIV-XV.* (Ne *La Romagna*, X, 283).

Sulla scorta dei registi compilati da Silvio Bernicoli, trae dagli archivi ravennati un manipoletto d'inventarii che offrono notizie intorno all'abbigliamento femminile e la biancheria di casa nei secoli XIV e XV a Ravenna. I capi di vestiario e gli oggetti di cui ricorre menzione in questi documenti sono, i più, di lusso e di ornamento; ed è notevole che tra le biancherie d'uso personale si trovino ricordate le camice una volta sola: due camice che madonna Beatrice, « filia condam nobilis viri (Forese) de Agolantis olim de Florentia et civis et habitatrix dum vivebat civitatis Ferrarie et uxor Mathei filii condam domini.... de Fantis iudicis de Ravenna » lasciava con testamento dei 12 di ottobre 1362 alle sue donne di servizio. (4727)

NARDI BRUNO. — *Sigieri di Bramante nella « Divina Commedia » e le fonti della filosofia di Dante.* Spianate (Pescia), presso l'Autore (Firenze, Stab. tip. S. Giuseppe), 1912, in-8° gr., pp. VIII-70-(2).

Sommario; 1. *La quistione di Sigieri*; 2. *Correnti filosofiche della seconda metà del sec. XIII*; 3. *La cosmologia dantesca*; 4. *Dio*; 5. *L'anima umana*; 6. *La conoscenza*; 7. *La moralità*; 8. *Dante e Sigieri*. Dante non ignorava, come pretende il Mandonet (*Siger de Brabant et l'Averroisme lat. au XIIIe siècle*, Louvain, 1910-11), la filosofia di Sigieri, « il quale, nonostante i punti di dissenso, doveva apparirgli come un grande maestro, avendo nel cerchio delle idee di costui attinto largamente. L'averne posto l'elogio nella bocca di Tomaso, vuol dire che i due avversari si sono riconciliati dopo la morte nell'aspetto della verità intera, di cui tutti e due avevano visto solo una parte. « Quanto poi all'accusa di eresia, evidente per noi, lo era ugualmente per Dante? » Se questi avesse creduto alla sincerità del Maestro brabantzone, quando dichiarava di volere aderire, ogni qualvolta tra la fede e il filosofo vi era contrasto, alla sentenza cattolica, l'accusa di eresia sarebbe issofatto apparsa come una macchina montata dall'invidia. E che Sigieri fosse per Dante una vittima dell'invidia dei contemporanei, i versi del *Paradiso* non lasciano alcun dubbio. Non è questa la prima volta che il Poeta fiorentino va contro al giudizio degli uomini della sua età, e arditamente osa rialzare, vittima egli stesso dell'ingiustizia dei suoi concittadini, coloro che a suo modo di vedere sono periti sotto il flagello di vili calunnie ». — Recens. di G. Calò, in *Bull. d. Soc. dant. it.*, XX, 241. (4728)

OJETTI UGO. — *Dante senza editore*. (Ne *Il Corr. d. Sera*, 22 agos., 1913).

Cfr. *Giorn. dant.*, XXI, 193; XXII, 111. (4729)

PALMIERI RUGGIERO. — *La poesia politica di Chiaro Davanzati*. Ravenna, tip. Lavagna, 1913, in-8°, pp. 23.

Intorno alle due poesie politiche del Davanzati la canzone: « Ai, dolze e gaia terra fiorentina » (scritta forse verso il 1267 quando i fiorentini offrirono all'Angiò la podesteria della città) e il sonetto: « Con adimanda magna scienza porta » (forse fra l'ott. 1267 e il genn. del '68, quando Corradino si preparava a Verona a passare il Po). (4730)

— — *Saggio sulla metrica di Chiaro Davanzati*. Ravenna, tip. Lavagna, 1913, in-8° gr., pp. 37.

Chiaro adoperò quasi sempre nella canzone gli endecasillabi e i settenari secondo l'insegnamento dantesco, disponendo bensì in una forma contraria a quella voluta dall'Alighieri, ponendo, ad es., il settenario in principio della canzone e dando nelle stanze la preferenza ancora al settenario anziché all'endecasillabo. Forse per ciò Dante lo ebbe a sdegno e non lo ricordò mai, ponendolo probabilmente fra quelle « persone grosse » cui accenna nella *Vita Nova*. (4731)

PAPE [LE] *et les fêtes en l'honneur du Dante*. (Ne *Le Pretre*, di Arras, 9 ott., 1913).

Riporta la lettera del card. Merry del Val all'Arcivescovo di Ravenna, e una pagina di Ozanam sull'Ortodossia di Dante. (4732)

PAPP GIUSEPPE CS. — Cfr. il no. 4749.

PARODI ERNESTO GIACOMO. — *Osservazioni sul « cursus » nelle opere latine e volgari del Boccaccio*. (In *Misc. st. della Valdelsa*, XXI, 232).

È uno degli scritti più densi di dottrina pubblicati dalla Soc. stor. valdelsana in occasione del VI centenario boccaccesco [cfr. il no. 4749 di questo *Bull.*] Riferisce, tra altro, un passo in principio del *Trattatello in laude di Dante*, « uno dei pochi... — secondo il P. — dove il *cursus* si mostra sufficiente sicurezza, in modo da lasciarci l'impressione che il B. abbia voluto di proposito applicarlo con qualche regolarità ». Per il testo del *Trattatello* adopera il codice di Toledo (cfr. Barbi, Ediz. crit. della *Vita Nova*, introd., pp. LIV e CLXXI, sgg.) sicuramente autografo del Boccaccio. — Cfr. il no. 4676 di questo *Bull.* (4733)

PASOLINI PIER DESIDERIO. — *Ravenna e le sue grandi memorie*. Roma, E. Loescher, 1912, in-8° fig., pp. 410.

Fra altro: *Dante in esilio*; *L'invito di Guido*; *Ravenna ai giorni di Dante*; *Chiamata di Giotto*; *Amici e scolari*; *Antiche figure ravennati evocate nel Poema*; *La legazione di Venezia*; *Ritorno, morte, sepoltura*; *La visione di Jacopo e il manoscritto del Poema*; *Il sepolcro di Dante e il Risorgimento d'Italia*; *Il rinvenimento delle ossa*; *La lampada eterna*. — Bellissimo volume, splendidamente adornato da fine illustrazioni. È una nuova testimonianza della coltura dell'illustre gentiluomo ravennate e del suo illuminato amore per la sua città. (4734)

PEDEVILLA O. — Cfr. il no. 4688.

PERRON CABUS MARIA. — *Il Boccaccio per Dante*. (In *Miscell. stor. d. Valdelsa*, XXI, 86).

Saggio d'una monografia su *Le idee letterarie del B.* (4735)

PIERINI OMERO. — *L'imitazione dantesca in un poema del secolo XVIII*. (Ne *La Romagna*, X, 377).

Della *Consumazione del secolo*, di Cosimo Berti di Orciano di Pesaro; noioso poema di settanta Canti, in cui i *novissimi* sono esposti, a edificazione dei lettori, con le forme e gl'intendimenti morali perseguiti dall'Alighieri nella *Divina Commedia*. Ciò conferma due verità non trascurabili per la storia della fortuna o della sfortuna di Dante, lo studio, cioè, che si faceva del Poema divino nel XVIII secolo, dopo l'oblio del secolo precedente e l'inettitudine, propria anche de' più caldi ammiratori, a comprenderne la bellezza artistica e a penetrarne il profondo significato morale, politico e sociale. (4736)

PIUR PAUL. — Cfr. il no. 4681.

PORENA MANFREDI. — *Il contrasto nella « Divina Commedia »*. (Nella *Riv. d'Italia*, maggio, 1913).

Non perché se ne traggano, come nel contrasto lirico filosofico di Shakespeare, meditazioni profonde intorno alla umana natura, né, come ne' contrasti di Victor Hugo, per sorprendere, maravigliare, creare stati d'animo eccezionali, Dante si serve della giustapposizione di elementi contrarii per dar maggior risalto a due opposti termini: ciò che avviene con un effetto artistico non certamente minore sebbene più difficile a sorprendersi. (4737)

[PREZZOLINI GIUSEPPE]. — *Dante*. (Ne *La Voce*, XI, 37).

Quando lo scrittore di questa noticina vede, su pei giornali, il nome di Dante, qualche catastrofe cittadina gli si presenta sempre alla mente. « Dante: non può essere che una lapide, un monumento o, forse peggio, una conferenza: una conferenza di Domenico Oliva o un libro (Dio ci scampi e liberi) di Isidoro Del Lungo (nomi spesso rivelatori) ». Ora, di recente, egli ha visto *Dante*: « e la catastrofe c'era, sotto forma di una edizione nazionale, votata dalla Camera all'unanimità. Per convincere il Parlamento a questa inutile spesa si è addotto l'argomento che s'erano votate edizioni nazionali di Galileo, Petrarca, Leonardo, Mazzini, ecc. Disgraziati! Galileo l'ha avuta, ma è come se non l'avesse. Qualunque editore l'avrebbe fatta con migliore criterio di opportunità tipografica. Petrarca, ah, Leonardo, eh, Mazzini, ih! o non si fanno o van per le lunghe. Lo Stato editore? Crusca, disastro; Galileo, disastro; Mazzini, disastro. Ora anche Dante. Ma per Dante non c'è bisogno di edizione critica (quel buffo signore che ha detto: avremo la *Divina Commedia* come Dante la scrisse!) sarà un'edizione illeggibile. I signori professori Vandelli e Rajna (son loro, credo, che si affaticano intorno a quest'opera) riusciranno a non farci leggere Dante, dico leggere letteralmente, dopo che i loro allievi, discepoli, professori di scuole medie tirati su a bocconcini di metodo storico sono arrivati a non farci più leggere Dante, dico leggere spiritualmente. Dante con gli *et* e le altre particolarità grafiche del suo tempo sarà un Dante antipatico all'occhio, come il Dante con i commenti pedanti era antipatico allo spirito. Dopo aver ucciso l'anima vogliono uccidere anche il corpo, questi becchini. Già ce ne fu uno che ci dette l'edizione, critica e illeggibile, del Cellini. L'appetito vien mangiando. Avremo l'edizione critica e illeggibile di Dante. L'unica scusa di questo altro spreco è che se ne sprecano tanti. Avemmo le corazze di burro ternano, avremo il Dante illeggibile fiorentino ».

(4738)

— — *Lo Stato editore*. (Ne *Il Secolo*, 15 giugno, 1914).

Tratta lo stesso argomento dello scritto precedente. — Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 110.

(4739)

PUCCINI ROBERTO. — Cfr. il no. 4688.

RAJNA PIO. — Cfr. il no. 4749.

RAND ED. KENNARD. — Cfr. il no. 4692.

RANDACCIO JOSTO. — *Pedagogia dantesca*. (In *Il Maglio* di Cagliari, I, 1).

Curioso sfogo contro gli « onanisti » danteschi, che, non contenti di espandere la lor « frenesia solitaria »

nei loro bullettini, nelle loro rassegne, nelle lor postille, impongono alle scuole libri, manuali, tavole, commenti, edizioni ponderose, zeppe di note, di glosse, di annotazioni, di chiacchiere. « La parte più gustosa di un commento dantesco, — dice il R. — è quella delle abbreviazioni più frequenti: una selva selvaggia ed aspra e forte di *v.*, *w.*, *l. cit.*, *lat.*, *fr.*, *prov.*, di *V. N.*, *V. E.*, *Conv.*, *Mon.*, *Lett.*, *Canz.*; di *Anon. fior.*, *Ant. e volg.*, *Ber.*, *Ott.*, *En.*, *Fars.*, ecc. Si dice: ma sono necessarie per l'onestà delle fonti. Ma che cosa volete che importi all'alunno della fonte?... L'alunno desidera il significato della parola, del vocabolo, della frase, del verso, e gli basta.... ».

(4740)

RAPPEPORT C. E. — Cfr. il no. 4717.

RICCI CORRADO. — *Pagine dantesche*. Città di Castello, Casa tipografico-editrice S. Lapi, 1913, in-16°, pp. 146-(2).

Forma i ni. 127-128 della *Collezione di opuscoli dant.* del Passerini; e contiene, oltre a una lettera a G. L. Passerini *Come prefazione*, 1. *Dante a Bologna* [publ. la prima volta in *N. Antol.*, 16 mar. 1891 col titolo *Dante allo Studio di Bologna*]; 2. *Dante a Ravenna* [discorso letto a Ravenna, per le feste dantesche del sett. 1908]; 3. *Le carte di Dante* [sulla possibilità di ritrovare a Ravenna i mss. del Poeta; publ. la prima volta, col titolo: *Dal libro dei sogni*, in *Tav. rotonda*, I, 14. Cfr. *Giorn. dant.*, I, 45 e VI, 41]; 4. *Ad Orezza* [nota comparsa in *Lettere e arti* di Bol., II, 19. — *Orezza*, da *aura*, nella fine del I di *Purg.* vale *al vento*, *all'aria fresca*, non *rezzo*, *ombra*, com'è spiegato generalmente. Cfr. *Purg.*, XXIV, 150]; 5. *Moronto ed Eliseo* [da *La Tav. rot.*, II, 28. — Più chiaro, più regolare, più logico interpretare *eliseo* come predicato (in *Par.*, XV, 136), come aggiunto di Moronto, e non come nome proprio. Così Cacciaguida verrebbe a dire che Moronto fu suo fratello, e fu e rimase eliseo o degli Elisei, mentre egli, sposando la donna di Val di Pado, fu cagione che la nuova famiglia assumesse un cognome nuovo]; 6. *I cani nella « Commedia »* [dalla riv. *Il Cane*, giugno, 1907; dove la noterella fu publ. con due riproduzioni della Povertà addentata o assalita da un cane in una scultura d'Agostino di Duccio sulla facciata di San Bernardino di Perugia e di una pittura in San Francesco di Assisi, e di un birro col cane da un disegno di Marco Marchetti negli Uffizi a Firenze]; 7. *Impressioni perdute* [da *Lett. e arti*, II, 737; sulle impressioni, più letterarie che reali, che di necessità la *Commedia* desta nei lettori moderni, laddove nei secoli passati, e più nel quattordicesimo, doveva entusiasmare o sorprendere più il popolo, o almeno esercitare su di esso una impressione durevole e profonda]; 8. *Il Canto XVII del « Paradiso »*, [che si publ. qui la prima volta]; 9. *Pubblicazioni dantesche di C. Ricci* [cin.

quanta, tra articoli e voll., dal 1880 al 1913]. — Recens. di F. Flamini, in *Rass. bibl. della Lett. italiana*, XXI, 297. (4741)

RICCI CORRADO. — Cfr. il no. 4749.

RIEDISSER IDA. — *Inscriptions from Dante's « Divina Commedia » in the streets of Florence explained and illustrated*. Milano, Alfieri e Lacroix, Firenze, Succ. B. Seeber, (1912), in picc. in-16°. fig., pp. IV-88.

Raccoglie i versi danteschi che il Comune di Firenze — su proposta di G. L. Passerini, dello scultore Formilli e del consigliere Minuti, che non son nemmeno nominati in questo libello — fece incidere in varii luoghi della città, per ricordo di fatti, casate e edifizii citati nella *Commedia*: e cioè: *Par.*, XVI, 149-154, nel cortile primo del Palazzo vecchio; XV, 97-99, presso la porta laterale della Badia; XVI, 124-126, allo sbocco del Borgo de' Greci in Piazza di s. Firenze; 101-102, in Via de' Cerchi; 110-111, nella Via de' Lambertini; XVII, 112-114, in Via dell'Oche; 127-130, alla porta principale della Badia; 133-135, nel Borgo dei ss. Apostoli; 106-108, in Via del Corso allo sbocco sulla Via del Proconsolo; XVIII, 58-60 in Via de' Tornabuoni, presso il Ponte da s. Trinita; *Inf.*, VIII, 61-63, in via del Corso; *Par.*, XIII, 140-144 nel Borgo dei ss. Apostoli; XVI, 136-139, in Por s. Maria; *Inf.*, XIII, 146, sul Ponte Vecchio; *Par.*, XVI, 145-147, a capo del Ponte Vecchio presso Por s. Maria; 109-110 e *Inf.*, 91-93, nel primo cortile del Palazzo Vecchio; *Inf.*, XXXII, 78-81, 106-108, in Via de' Tavolini; *Par.*, XVI, 127-132, sulla Piazza de' Tavoli; 94-96, sul canto tra la Via del Corso e la Via del Proconsolo; 40-42, sulla Via degli Speziali; *Inf.*, XXX, 94-95 nelle case degli Alighieri; *Inf.*, XV, 82-84 nel fianco della Chiesa di S. Maria maggiore, sulla Via de' Cerretani; *Purg.*, XXX, 31-33, in Via del Corso; *Inf.*, X, 58-53 in Via de' Calzaoli presso Porta Rossa; *Purg.*, XXIV, 79-84, nel Corso presso la Piazza de' Donati; *Purg.*, XIV, 16-18, alla Zecca Vecchia; *Par.*, XVI, 115-117, in Via dell'Oche; *Purg.*, XII, 100-105, sul principio della Via del Monte alle Croci; *Inf.*, XIX, 17 e *Par.*, XV, 1-9, presso il Battistero. — Bel libretto, con stemmi riprodotti a colori, con brevi note illustrative e la traduzione in lingua inglese dei passi danteschi dal Longfellow o dal Cary; ma deturpato, quà e là, nel testo italiano, da spiacevoli spropositi, come, ad es., (p. 12) l'*else* e il pome; (p. 50) *fa* fascia col fregio; (p. 58) *dove si trova l'ultimo se- sto*; (p. 59) *chi ci si furo*; (p. 65) *ed ora m'accora*; (p. 76) *il luogo, n' fui*; (p. 82) *l'oltrecotata schiatta*; *O ver' la borsa*; (p. 83) *Monte alle croce*; sopra *Rubicone!* (4742)

ROSADI GIOVANNI. — Cfr. il no. 4749.

ROSATI P. — Cfr. il no. 4688.

ROSTAGNO ENRICO. — Cfr. il no. 4749.

SABINI GIOVANNI. — *I' Pugliesi nella « Divina Commedia »: conferenza*. Roma, Officine tip. italiane, 1909, in-8°, pp. 24.

La Puglia intesa da Dante non era quella così detta oggi: e però, la regione dove ciascun pugliese fu bugiardo non è la nostra, e non meritano siffatto biasimo i figli di questa nobile terra che diedero chiari esempi di fedeltà e di valentia anche allo stesso Manfredi dopo la rotta di Ceprano. L'A. accenna alla benevolenza che quel Re ebbe ognora per la Puglia, con favorirla di buon governo e dotandola di opere d'arte che formano ancora il maggior vanto della bella regione. — La conferenza fu letta dal S. nel Circolo pugliese di Roma il 3 di aprile del 1909. (4743)

SALVADORI GIULIO. — *Famiglia e città secondo la mente di Dante; L'Esilio: saggi*. Città di Castello, Casa ed. S. Lapi, 1913, in-8°, pp. 117-(3).

Collezione dantesca, 2. — 1. *Famiglia e città secondo la mente di Dante*; 2. *Il fondamento della famiglia e della città*; 3. *L'esilio. — Documenti*. — Son due letture fatte dal S. la prima il 7 aprile 1900 agli alunni del Liceo T. Mamiani di Roma, l'altra il 29 febbraio 1912, agli ascoltatori dell'Orsanmichele fiorentino. Tutte e due pregevolissime del pari. (4744)

SCOLARI ANTONIO. — *Il Messia dantesco*. Bologna, Nicola Zanichelli, editore (Tip. coop. Azzoguidi), 1916, in-16°, pp. VIII-(205)-(3).

Questo lavoro, che fu discusso come dissertazione di laurea presso l'Università di Bologna nel giu. 1911, e che, anche raccolto in volume, serba l'aspetto di tesi, procede « come piccolissimo rivolo dalla maggior fiumana di esegesi dantesca di Giovanni Pascoli »: e si divide in due parti: *Il sogno italico di Dante* e la *Realtà storica del Veltro*. Tratta, come si vede, una questione vecchia, e, come pare, sempre nuova: interminabile; ma la tratta con molta abilità, e in una forma sempre garbata e spesso elegante. Notevole pregio, anche questo. Secondo l'A. (che ha un nome non nuovo alla letteratura dantesca) l'ideale politico di Dante si incarnò in Cangrande della Scala; e in lui rimase « acceso finché restò in vita, alimentato in silenzio dalla sua fede e dal suo amore »; ma non so quanti potran consentire in questa opinione. Comunque sia va data lode al giovane autore per l'amore e l'ardore che ha posto nell'esporsi e difenderla, e per

la larga conoscenza dell'argomento. Seguono due *excursus* su *L'anno di nascita di Cangrande della Scala* e *La parlata lombarda* e un'appendice ove si tratta *Della data di composizione della « Commedia »*.

(4745)

SICARDI ENRICO. — *Dante infamato*. Roma, Cooper. tipografica Manuzio, 1911, in-8°, pp. 10.

Dalla *Rass. contemp.* an. IV, fasc. 12. — Sul passo: « E per questa cagione, cioè per questa superchivole voce, che pareva m'infamasse viziosamente », ecc. di *Vita nova*, X, 1; dove si deve leggere « m'infiammasse viziosamente », col codice Maiocchi che « risulta, in modo sempre più chiaro, il più genuino de' codici della gentile operetta ».

(4746)

SILVA PIETRO. — *Giacomo II d'Aragona e la Toscana (1307-1309)*. (Nell'*Arch. st. ital.*, 1913, 23).

Importante studio intorno alle lunghe trattative corse fra i Pisani e Giacomo II d'Aragona che mirava, con l'aiuto della Lega guelfa, di insignorirsi di Pisa e della Sardegna; trattative che rimasero senza séguito, probabilmente perché la venuta di Arrigo VII incurò i Pisani, che speravano nell'aiuto imperiale, alla resistenza contro le mire aragonesi.

(4747)

SPADA MARCO. — *Dante e i preti*. (Ne *Il Lavoro*, 21 sett. 1913).

Ripete le solite canzonette; e a' preti, « abilissimi bussolottieri », che « profittando dell'ignoranza delle masse » cercano di « scambiare bianco per nero » e di « dare ad intendere un sacco di frottole » per mostrar « Dante vessillifero del clericalismo », getta in faccia la celebre apostrofe: « Ahi Costantin », con quel che segue (!)

(4748)

STUDI su Giovanni Boccaccio [nel] *VI Centenario dalla nascita: a cura della Società storica della Valdelsa*. Castelfiorentino [Firenze, tip. E. Arian], 1913, in-8°, pp. 306.

Dopo una breve *Avvertenza* di O. Bacci, il bel vol., estratto dalla *Miscell. st. d. Valdelsa* (anno XXI, fasc. 2-3, 60-11 della serie) contiene questi studii: E. Rostagno, *Per la storia degli studi boccacceschi*; C. Ricci, *I Boccacci di Romagna*; A. Latini, *Il fratello di G. B.*; A. Zardo, *Intorno all'amicizia tra il B. e il Petrarca*; V. Crescini, *Per il titolo del primo romanzo boccaccesco*; A. F. Massera, *Il serventese boccaccesco delle belle donne*; G. Gigli, *Per l'interpretazione della « Fiammetta »*; P. Rajna, *Il « Corbaccio » ridotto in ottava rima da Lod. Bartoli*; M. Perron

Cabus, *Il B. per Dante*; M. Barbi, *Qual'è la seconda redazione del « Trattatello in laude di Dante? »*; P. Toynbee, *Index of authors quoted by B. in his « Comento sopra la « Comedia » di G. B.*; G. Lidonnici, *La Lupa e Polifemo nel « Bucolicon Carmen » di G. B.*; G. Manni, *L'Ecloga XIV di G. B.: saggio di versione*; R. Fornaciari, *Dal « Filocolo » al « Decameron »*; V. Cian, *L'organismo del « Decameron »*; A. Graf, *Di alcuni giudizi di F. De Sanctis ed altri, concernenti il « Decamerone »*; E. G. Parodi, *Osservazioni sul « Cursus » nelle opere latine e volgari del B.*; G. Lesca, *Vincenzo Borghini e il « Decameron »*; V. Fabiani, *Due luoghi del B. ripresentati da un Secentista*; E. Lazzareschi, *L'edizione lucchese del « Decameron »*; G. Rosadi, *Il B. e la Censura*; I. Del Lungo, *La Novella del Re di Cipri dal 1875 al 1913*; H. Hauvette, *Réminiscences de B. dans une légende célèbre*; G. Cs. Papp, *Il B. in Ungheria*. — Recens. di A. Della Torre in *Rass. crit. d. Lett. it.*, XXII, 102. Cfr. il no. 4699.

(4749)

TOMMASEO NICCOLÒ. — *Scritti di critica e di estetica, scelti da Adolfo Albertazzi*. Napoli, R. Ricciardi, editore, (tip. S. Morano), 1913, in-16°, pp. XXXII-240.

Son brevi scritti, scelti qua e là, tra le opere del Dalmata; una specie di Tommaseo in pillole, pe' lettori pigri o distratti, ai quali l'A. ha inteso di dimostrare o di ricordare, « quale critico ed esteta fu Niccolò Tommaseo ». Il vol. si annunzia qui per quel che di dantesco riporta; e cioè, passi di prose dal *Comento* (su *Maestro Adamo*; il *Conte Ugolino*; il *Purgatorio*; la *Pia*; *L'Affettuosa sovrabbondanza di Dante e l'Intuito supremo* [Par., XXIII e XXXIII]); da *Bellezza e civ. (Dante e Petrarca)*; dall'*Introd. al Comm. (Dante)*, e dai *Nuovi studi su Dante. (Dante e il signor La Martine)*.

(4750)

TOMMASINI MATTIUCCI PIETRO. — Cfr. il no. 4677.

TORRACA FRANCESCO. — *Studi danteschi*. Napoli, Francesco Perrella e C. (tip. della r. Università), 1912, in-16°, pp. 442-(2).

Questi studii, tutti notissimi ma sempre nuovi tanto valore serbano in sé, sono: *I « Prolegomeni » dello Scartazzini*; *Gli « Studi danteschi » del Bartolini*; *La « Storia » nella « Divina Commedia »*; *Il « sanguinoso mucchio »*; *Le « Indagini » del Lajolo*; *Le rimembranze di Guido del Duca*; *A proposito di Guido del Duca*; *Fatti e scritti di Ugolino Buzzola*; *Catelano e Loderingo*; *L'« Epistola a Can Grande »*; *Il Canto XXVII dell'« Inferno »*; *Il Regno di Sicilia nelle Opere di Dante*; *Il Canto V dell'« Inferno »*. —

Alcuni di questi scritti, e non de' meno importanti, furono pubblicati la prima volta in questo *Giornale*. — Cfr. *Giorn. dant.*, XXII, 43. (4751)

TOYNBEE PAGET. — *A note on « storia », « storiato » and the corresponding terms in french and english.* (In *Mélanges offerts à m. Emile Picot par ses amis*, ecc. Paris, 1913).

Spoglio di antichi scrittori antichi italiani e di francesi e inglesi per quel che riguarda l'uso e il valore dei due vocaboli, a illustrazione di *Purg.*, X, 52, 71 e 73. (4752)

— — *Index of Authors quoted by Boccaccio in his « Comento sopra la Commedia » : a contribution to the study of the sources of the commentary.* (In *Miscell. stor. d. Valdelsa*, XXI, 142).

Utilissimo, come ogni lavoro del T., dotto e paziente specialista, tra altro, di compiuti indici eruditi. (4753)

* — — *The Vatican Text of the « Letters » of Dante.* (In *The mod. Lang. Rev.*, VII, 1. [4503]).

Del cod. Vaticano Pal. Lat., 1729.

— — *The S. Pantaleo Text of Dante's Letters « to the Emperor Henry VII » and « to the Princes and Peoples of Italy ».* (In *The mod. Lang. Rev.*, VII, 2).

(4754)

— — *The Venetian Text of Dante's Letter « to the Emperor Henry VII ».* (In *The mod. Lang. Rev.*, VII, 4).

In questi tre preziosi studii del T. ci è offerto il testo diplomatico delle *Epistole* di Dante contenute nei mss. Vaticano Palatino 1729; di San Pantaleo, e del Marciano latino XIV, 115; e l'offerta è accompagnata dalla promessa di una edizione critica delle *Epistole* istesse: la qual sarà certamente la ben venuta. Per questi studii intanto, e per altri sopra le *Epistole*, si veda la importante recensione di E. G. Parodi in *Bull. d. Soc. dant. ital.*, XIX, 249: e là si veda anche in una noticina a pag. 271 quel che il P. dice della nostra edizioncina delle *Epistole* (Firenze, Sansoni, 1910), della quale, appunto, il Toynbee fece un breve ma diligente esame nel secondo di questi suoi studii. Tanto il T. che il P. non parlano veramente molto bene di quel mio libriccino; ma poiché non è vergogna, come diceva l'Imbriani, per un buon

cavaliero vedersi a volte il cavallo ferito o morto, io dico qui lealmente che né il T. né il P. han detto di quella mia pubblicazione tutto il male che io stesso ne penso. Dir qui per quali ragioni mi uscì così dalle mani, sarebbe vano, e non importerebbe ai critici; a me importa dichiarare che io a quella edizioncina delle *Epistole*, una nuova, interamente rifatta, penso di sostituirla, appena le esigenze editoriali me lo permetteranno. (4755)

TREVES EUGENIO. — *L' « Opera » di Nanni Pegalotti e in appendice il « Canzoniere ».* Città di Castello, Casa tip. editrice G. Lapi, 1913, in-16°, pp. 100-(4).

Della Collezione del Passerini, 125-126. (4756)

TURCHI E. — Cfr. il no. 4708.

VALENTIN ALBERT. — *Dante: traduction, résumés et commentaires.* Paris, Armand Colin, (Chartres, imp. Durand), 1913, in-8°, pp. XXXVI-334-(2).

Fa parte della bella raccolta: *Pages choisies des Grandes Ecrivains*, e reca tradotti o riassunti i Canti del Poema, prose o sonetti dalla *Vita nova*, passi del *Convivio*, del trattato di *Volgare Eloquenza*, ecc., col nobile intendimento di far meglio conoscere Dante ai lettori francesi. Precede una notizia su la vita e le opere dell'Alighieri. (4757)

VANDELLI GIUSEPPE. — Cfr. il no. 4679.

VIGO P. — *Uguccione della Faggiuola podestà di Pisa nei documenti senesi.* (Nel *Bull. pisano d'arte e di Storia*, I, 112).

Da una breve notizia di docc. senesi ritrovati nel R. Archivio di Stato di Siena, che son contribuzione notevole alla storia del Faggiuolano nel breve periodo in cui tenne il governo di Pisa e di Lucca (1313-1316). Questi docc. il V. promette di pubblicare nella nuova prossima edizione del suo studio su *Uguccione della Faggiuola podestà di Pisa e di Lucca*, già venuto in luce nel 1879 a Livorno, quando l'A. era ancora allievo nella Scuola normale di Pisa. (4758)

VILLARI PASQUALE. — *Dante e l'Italia.* (In *N. Antol.*, 49, 563).

Alla domanda: « Perché mai sorgono ora in Italia tante società dantesche, si fanno tante conferenze dantesche? » non pare al V. che basti rispondere: « perché Dante fu un grandissimo poeta ». Infatti, anche Omero anche Shakespeare furono grandissimi poeti — furono e sono, ci permettiamo di aggiungere, perché

la vera poesia è eterna — « eppure non si sente per essi e per altri grandi poeti eguale bisogno di fondar tante società, di far tante conferenze ». Qualcuno potrebbe credere che questo culto crescente per Dante e pel suo Poema « sia conseguenza di quell'amor proprio nazionale, che ci induce spesso ad esaltare un po' troppo le glorie del nostro passato »: ma tale ipotesi, bene osserva il V., « viene smentita dal fatto che società dantesche sorgono, conferenze dantesche si fanno anche fuori d'Italia.... anche negli Stati Uniti d'America ». Allora? — Risponde il V., — dopo alcune generali considerazioni intorno alle condizioni in cui fu concepita la *Divina Commedia*, allo scopo che il Poeta si propose, alle relazioni in cui si trovò coi tempi in cui il Poema fu scritto, — che negli anni che corsero dal 1847 al '61 « il pensiero dominante, la questione per noi di essere o non essere, di vita o di morte, era la costituzione dello Stato nazionale, ciò appunto a cui.... Dante non aveva potuto pensare.... Questa fu la ragione per la quale solo più tardi cominciò la vera, la grande popolarità di Dante. E vedemmo recentemente moltiplicarsi improvvisamente le società, le conferenze, le pubblicazioni dantesche ». E sta bene: ma tutto questo non spiega o non dà risposta alla seconda parte della domanda che il V. si è fatta da principio: perché, cioè, società dantesche sorgono e conferenze dantesche si fanno, e tanti libri si scrivono intorno a Dante anche fuori d'Italia, in molte città di Europa, anche nell'America lontana? — Una svista: il V. dice che Giovanni Boccaccio incominciò la sua esposizione pubblica del Poema a Firenze il 23 ottobre 1373, « in Santo Stefano presso il Ponte Vecchio »; ma si sa che invece la lettura boccaccesca si faceva sì in Santo Stefano, ma in quel di Badia. Non inutile infine aggiungere che questo discorso fu dall'illustre uomo detto a Roma, inaugurandosi le conferenze dantesche nella così detta *Casa di Dante* (perché ora Dante non ha solamente società e conferenze, ma ha anche molte case pel mondo, forse in compenso di quella che a Firenze gli tolsero i suoi concittadini), il 18 gennaio 1914.

(4759)

WILCKINS ERN. HATCH. — Cfr. il no. 4692.

ZANOTTI-BIANCO OTTAVIO. — *Perché il cielo è azzurro?* (Ne *La Stampa*, 7 ott. 1913).

A proposito delle particelle sospese nell'atmosfera, che vanno lentamente cadendo, e che producono la colorazione azzurra del cielo, ricorda la descrizione che Dante fa di quel che si vede in una camera buia ove dalle imposte socchiuse penetri un raggio di sole (*Par.*, XIV, 12 sgg.) e a proposito dell'azzurro del cielo gli indimenticabili versi del *Purgatorio*, I, 13-15.

(4760)

ZARDO ANTONIO. — *Il Canto XVI dell' « Inferno » letto nella Sala di Dante*. Firenze, G. C. Sansoni, (tip. G. Carnesecchi e figli), 1913, in-8°.

Notizia in *Rass. bibl. d. Lett. it.*, XXI, 230. Del « bellissimo e fortissimo Canto » lo Zardo « ha sorpreso ed espresso felicemente i pregi salienti e sobriamente chiarito i punti oscuri o variamente interpretabili, facendo parecchi acuti rilievi e più d'una nuova osservazione ». Non molto persuasivi i dubbi dello Z. intorno all'opinione di quei dantisti che nella lonza vedono il simbolo della frode, e le congetture sottili ch'egli fa a proposito della « corda ». Notevole, invece, l'illustrazione del passo famoso in cui il cader delle acque di Flegetonte è paragonato al rimombo della cascata del Montone.

(4761)

— — Cfr. il no. 4749.

ZENATTI ALBINO. — *Il Canto XXVI del « Paradiso » letto nella Sala di Dante in Orsanmichele il 25 febbraio 1904*. Firenze, G. C. Sansoni, editore, (tip. di G. Carnesecchi e figli), 1913, in-8°, pp. 40.

Nella collezione *Lectura Dantis*. — Notevole esposizione, piena di dottrina.

(4762)

ZINGARELLI NICOLA. — *La corda e Gerione*. (In *Rass. crit. d. Lett. ital.*, XVIII, 72).

Cerca di « sciogliere questo indovinello dell'allegoria dantesca sul quale pesa tutta una letteratura »: e, incominciando con l'affermare che quella benedetta « corda » intorno a' fianchi di Dante « non c'è stata mai », non essendo altro che « la figurazione di una disposizione e tendenza spirituale », avverte che non dobbiam muovere dunque necessariamente dalla supposizione della sua esistenza reale. Non è, in fine, più reale delle corde che formano il flagello dell'invidia nel XIII del *Purgatorio*. Ora la lonza è la lussuria che si doma con la forza della volontà e con un materiale esercizio di mortificazione e di disciplina: e la forza della volontà, la furezza del proposito si concreta appunto in questo segno esteriore: nel « capestro Che solea far li suoi cinti più macri ». Dante ha potuto e dovuto esercitar questa virtù qualche volta, più di una volta: « Egli può facilmente dire di cingere quella tal corda in quanto egli sa e può talvolta dominarsi, castigarsi, tenersi lontano da alcun vizio, vincerlo, soggiogarlo ». Richiesto da Virgilio, sulla sponda dell'abisso nel cui fondo giaccion le bolge della frode, Dante si discioglie da' fianchi la corda, e, ravvolta, la dà al Maestro che la getta nel batarro. Ed ecco subito salir Gerione, lo spaventevol

mostro, su per l'aria tenebrosa; eccolo arrivare all'orlo dell'abisso, e, docile, accoglier Dante e Virgilio sulle sue spalle, e acconciamente navigando nel vuoto recarli giù sino al fondo e quivi depostili fuggirsi via come freccia. — Ora, come si spiega tutto ciò? Semplicemente, così, secondo lo Zingarelli: Gerione è stato ingannato dalla scaltrezza di Virgilio che si è servito della corda come di un'esca per trarlo in trappola; dalla scaltrezza di Virgilio già così bene messa in opera un'altra volta contro un altro mostro infernale, l'iroso Flegias, nell'VIII dell'*Inferno*. La corda è segno di continenza e di volontà di bene; e Virgilio la getta via, ravvolta, nel batarro, come una cosa vile. Qui sta, secondo

lo Z., la « chiave dell'enigma ». Chi di quella corda si spoglia, non può esser che un'anima abbandonata al vizio e alla colpa. Gerione, tratto da questa falsa supposizione, ingannato da Virgilio, corre avido alla preda, si lascia cogliere nella rete. Questa la spiegazione dello Z., molto « semplice », com'egli dice, e « nuda », ma non soverchiamente persuasiva, a dir vero!

(4763)

Uscio (Genova), settembre 1914.

G. L. PASSERINI.



Purgatorio, XXXI.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario-responsabile.

1914 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.



IL RAVVEDIMENTO DI DANTE E L'INGANNO DEL *CONVIVIO**

III.

L'amore per la Pargoletta fu la causa della vergogna.

Ma perché tanta vergogna? Perché questa passione amorosa l'aveva colpito in età troppo avanzata. La risposta è di Dante: « Ché altro si conviene e dire e operare a una etade che ad altra; perché certi costumi sono idonei e laudabili a una etade, che sono sconci e biasimevoli ad altra...¹ E io in quella [nella *Vita Nuova*, che è « fervida e passionata »], dinanzi all'entrata di mia gioventute parlai, ed in questa [nel *Convivio*], dipoi, quella già trapassata.² E conciossiacosaché la vera inten-

zione mia fosse altra che quella di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica sposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale storia ragionata » (*Conv.*, I, 1).

A Dante dunque non sembrava conveniente che un uomo, « trapassata già la gioventute », cioè intorno ai 45 anni, scrivesse e s'occupasse d'amore, come aveva fatto egli da giovane nella *Vita Nuova*. Questa circostanza dell'età, riferita a un traviamiento per amore, coincide a meraviglia, come vedremo più innanzi, con il rimprovero di Beatrice nel Paradiso terrestre (*Purg.*, XXXI, 58-75).

Che poi questa vergogna fosse unicamente per amore, ci vien detto nel modo più chiaro, non solo dal secondo capitolo del proemio, di cui innanzi abbiamo riportato il brano che c'interessa (« Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le soprannominate canzoni,... » ecc., *Conv.*, I, 2); ma può ricavarsi anche dal passo testé trascritto, dove, per la dichiarazione che Dante fa, di voler mostrare, mediante una « sposizione allegorica », che « la « sua » vera intenzione fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette » (ivi, 1), si viene in-

* Continuaz. e fine. Cfr. pag. 129.

¹ Questo concetto è ripetuto, quasi con le stesse parole, nel capitolo 24° del trattato IV.

² Alcune canzoni delle 14 destinate al *Convivio*, erano state scritte passata di poco l'adolescenza, tra i 28 e i 35 anni, come quella che incomincia « Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete » (5 marzo 1294), e « Amor, che nella mente mi ragiona » (verso la fine del 1297 o il principio del 1298); ma le canzoni più sensuali, quelle cioè che si riferiscono alla Pietra o Pargoletta, furono scritte tutte « trapassata la gioventute ».

direttamente ad ammettere che queste fossero scritte per amore. Difatti nessuno potrebbe intenderne « la vera sentenzá », se Dante « non la contasse » (ivi, 2).

E, del resto, quale altro poteva essere il motivo di questa vergogna, se la donna gentile del *Convivio* fu reale, come abbiamo dimostrato, e le 14 canzoni destinate al commento erano *materiate d'amore*? (ivi, 1).

Chi fosse l'oggetto di quest'amore che lo fece vergognare tanto, lo vedremo tra breve; ora è necessario fermarci alquanto sull'ordinamento del *Convivio*, per vedere quali fossero le 14 canzoni che ne dovevano far parte. Essendocene già occupato di proposito nel mio lavoro sul *Canzoniere di Dante*, rimando là direttamente,¹ restringendomi qui a dare un semplice elenco delle 14 canzoni, nell'ordine che presumibilmente dovevano avere.

Trattato		Canzone
II	per la d. gentile	Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete 1
III		Amor, che nella mente mi ragiona 2
IV		Le dolci rime d'amor, ch'io solia 3
V		E' m'incresce di me sì duramente 4
VI		Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato 5
VII	per la Pargoletta	Amor, che muovi tua virtù dal cielo 6
VIII		Io sento sì d'Amor la gran possanza 7
IX		Amor, tu vedi ben che questa donna 8
X		Io son venuto al punto della rota 9
XI		La dispietata mente, che pur mira 10
XII	per la Pargoletta	Amor, dacché convien pur ch'io mi doglia 11
XIII		Così nel mio parlar voglio esser aspro 12
XIV		Tre donne intorno al cor mi son venute 13
XV		Doglia mi reca nello core ardire. 14

Pervenni a queste conclusioni, valendomi non solo dei dati che Dante ci fornisce nel *Convivio*; ma di un numero grandissimo di manoscritti, circa 40,² che riportano concordemente uno schema fisso di 14 canzoni, chiamate *distese*; il quale, per il modo com'è fatto, per la numerazione data ai singoli componimenti, e per le preziose didascalie che spesso l'accompagnano, ha tutta l'apparenza d'uno schema o disegno d'un'opera completa ben

determinata. Per chi non lo conoscesse ancora, ne do qui in nota un esempio.¹

Delle 14 canzoni riportate, le prime cinque sono tutte quelle scritte per la donna gentile, le sette seguenti, tutte quelle scritte per la Pargoletta (e si badi bene, non ve ne sono altre), le ultime due sono d'argomento morale.

Ma son proprio queste le canzoni ch'erano destinate al *Convivio*? Io non voglio insistere sulle conclusioni alle quali son pervenuto, studiando l'ordinamento di quest'opera; ma che le canzoni siano proprio queste, pur non volendo accogliere il disegno e lo schema da me

¹ Qui cominciano le canzoni distese del chiaro poeta Dante Alighieri fiorentino. Nelle quali di varie cose va tractando. Nella prima la rigidità della sua donna con rigide rime dimostra:

Così nel mio parlar voglio esser aspro.

Canzona seconda di Dante nella quale egli del suo amore parla alle intelligentie del terzo cielo:

Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete.

Canzona terza di Dante nella quale parla della virtù e della bellezza della sua donna:

Amor, che nella mente mi ragiona.

Canzona quarta di Dante nella quale nobilmente parla della Gentilezza:

Le dolci rime d'amor, ch'io solia.

Canzona quinta nella quale egli parla ad amor della donna sua cioè:

Amor, che muovi tua virtù dal cielo.

Canzona sexta di Dante nella quale dimostra quanto sia innamorato:

Io sento sì d'Amor la gran possanza.

Canzona septima di Dante nella quale mostra se per lo tempo del verno non lasciare d'amare:

Al poco giorno ed al gran cerchio d'ombra.

Canzona octava di Dante nella quale priega Amore che ammollisca la durezza della sua donna:

Amor, tu vedi ben che questa donna.

Canzona nona di Dante nella quale mostra il suo amor non mutarsi per nessuna variazione di tempo:

Io son venuto al punto della rota.

Canzona decima di Dante nella quale egli con le donne si duole della donna sua:

E' m'incresce di me sì duramente.

Canzona undecima di Dante nella quale egli nobilissimamente parla della vera leggiadria:

Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato.

¹ Opera cit., *Le canzoni del « Convivio »*, da pag. 13 a pag. 57.

² Alcuni dei quali autorevolissimi, come i due Riccardiani 1035 e 1050, il Laurenziano XC sup. 136, e in parte, il Barberiniano 3662.

ricostruito, dobbiamo ammetterlo necessariamente, perché, all'infuori di queste 14, noi non ne conosciamo altre, di nessuna specie, ¹ tranne che non si volesse ricorrere a quelle della *Vita Nuova*, le quali, perché si riferiscono a Beatrice, la nemica della donna gentile, e perché Dante stesso le escluse, non potevano assolutamente entrarvi.

Qualcuno, ² preoccupato appunto di questa deficienza di canzoni, non sembrandogli vero-

Cançona duodecima di Dante nella quale humilmente priega la sua donna che di lui abbia pietà:

La dispietata mente che pur mira.

Cançona tredicesima di Dante nella quale artificiosamente parla delle virtù:

Tre donne intorno al cor mi son venute.

Cançona quattordicesima di Dante nella quale parla contra i viciosi et maxime contra gli avari:

Doglia mi reca nello core ardire.

Cançona quintadecima di Dante nella quale si duole della rigidità d'una crudele donna di Casentino:

Amor, dacché convien pur ch'io mi doglia.

Qui finischono le quindici cançone del chiaro poeta Dante allighieri fiorentino. Amen. Deo gratias.

Lo schema è dell'urbinate 686: solo che alla didascalia della penultima canzone, ho sostituito la didascalia del Laurenziano SS. Annunziata 122 (sec. XV) e del Barberiniano 3662 (sec. XV), i quali, invece di leggere « canzone quintadecima di Dante nella quale si duole della rigidità d'una crudele donna », come si trova negli altri manoscritti, aggiungono « d'una crudele donna di Casentino », la quale donna, come vedremo in séguito, è appunto la Pargoletta.

¹ L'aver Dante messo tra le quattordici canzoni del *Convivio*, perché non ne aveva altre, due canzoni essenzialmente morali, « Tre donne intorno al cor mi son venute », « Doglia mi reca nello core ardire », le quali non si riferiscono affatto alla donna gentile, né parlano d'amore, è una prova ch'egli scrisse quest'opera con l'intendimento d'ingannare. E n'è prova anche la confusione e l'aggruppamento ch'egli fece tra le canzoni per la donna gentile, le quali soltanto dovevano far parte del *Convivio*, che fu scritto appunto per essa, e quelle che dai critici vengono concordemente assegnate all'amore per la Pietra e per la Pargoletta.

² SELMI, *Dissertazione sul « Convito » di Dante*, Torino, Paravia, 1865, pag. 92. E. LAMMA, *Sull'ordinamento delle rime di Dante*, in *Giornale dantesco*, a. VII, ser. III, quad. 3, 4, 5. E così altri, come il Biscioni e il Dionisi.

simile che potessero far parte d'un commento morale, rime d'amore, credette che non tutte fossero state composte, o che, per lo meno, alcune andassero smarrite; ma a torto, perché Dante stesso ci assicura ch'erano state scritte *già è più tempo*, tanto da rendere i suoi contemporanei grandemente vogliosi d'intenderne chiaro il significato (!!), e fargli temere di perdere la stima e il buon nome, se non si affrettava a chiarirle: « E io.... misericordevolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale agli occhi loro già è più tempo ho dimostrata, e in ciò gli ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora, volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convito di ciò ch'io ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata a questo convito » (*Conv.*, I, 1). E, del resto, che bisogno ci sarebbe stato del *Convivio*, cioè del commento, della discolpa, se le canzoni non fossero state scritte, e non avessero già avuto una certa diffusione?

Né Dante era costretto a scrivere un'opera di 15 trattati, perché, se le canzoni scritte fossero state di meno, non 14, ma nove o dieci, per esempio, egli avrebbe potuto benissimo (e non c'era ragione per non farlo), ridurre il numero dei trattati, in relazione alla quantità delle canzoni composte. Difatti a lui importava soltanto di chiarire quelle canzoni ch'erano già note e diffuse, di cui « a molti lor bellezza, più che lor bontà era in grado » (*Conv.*, I, 1); non già quelle che avrebbe probabilmente composto, o che non erano venute ancora a conoscenza del pubblico.

E allora, se è vero, come abbiamo dimostrato, che la donna gentile è reale; se è vero che Dante compose il *Convivio* per « timore d'infamia », cioè per vergogna, a fine di discolparsi dall'accusa di aver amato con troppa passione; se è vero che le rime destinate al *Convivio* dovevano essere le 14 riportate, e non altre, chi sarà stata questa donna che destò in lui tanta tempesta? La risposta è facile; giacché, escluso ch'egli potesse vergognarsi delle due canzoni morali del *Convivio*, dalle quali non poteva venirgli che onore, non rimane

che pensare alla Pargoletta. La donna gentile non poteva essere davvero.

Nelle rime scritte per lei, non un accento di passione, non un desiderio intenso della carne o della natura corporea; tutto è calmo ed equilibrato, perfino nei momenti di raffreddamento o di sconforto. L'amore per la Pargoletta invece è febbrile, ha il fuoco della passione ardente che consuma e divora, ha fremiti e singhiozzi, imprecazioni e vendette; le idee, le immagini, le comparazioni sono tratte dal sensibile più fortemente e acutamente percepito. Basterebbe leggere, per convenirne, alcune delle poesie scritte per lei, specie le due canzoni « Amor, dacché convien pur ch'io mi doglia », « Così nel mio parlar voglio esser aspro », che finora nessun critico di buon senso è riuscito a spiegare allegoricamente.¹

Ma perché, domanderà qualcuno, Dante incominciò il commento dalle canzoni per la donna gentile? Non era più naturale che avesse incominciato da quelle per la Pargoletta, delle quali, perché più sensuali, aveva più ragione di temere? No; e se l'avesse fatto, sarebbe stato poco accorto; perché le rime per la donna gentile erano le sole, si può dire, che potevano esser volte, in qualche modo, a significato allegorico. Né Dante avrebbe potuto fare diversamente, perché, dovendo fingere che il suo amore era stato sempre per una stessa donna, e che quindi la Pargoletta e la donna gentile erano una medesima persona, si trovava nella necessità di ordinare le rime scritte per esse con un certo crescendo di passione, per dare alla finzione l'apparenza della verità.

A lui, del resto, premeva d'incominciare il lavoro, senza da principio preoccuparsi tanto se sarebbe riuscito a terminarlo. Anzi io penso, e me ne convinco sempre più, ch'egli, fin da principio, si proponesse di sospenderlo, non appena avesse commentato le canzoni per la

donna gentile, e fosse riuscito a far credere quello che gli premeva, per rivolgere tutte quante le forze alla composizione della *Divina Commedia*, dalla quale si aspettava la fama dei secoli.¹ Che ragione c'era, infatti, di scervellarsi tanto e di proseguire un lavoro così poco utile e tanto noioso, quando dopo la divulgazione dei primi trattati, tutti ormai sapevano che la donna da lui cantata era un simbolo, la Filosofia? Per le altre canzoni che dovevano figurare scritte per questa medesima donna, poteva bastare uno schema di tutto l'ordinamento dell'opera, di cui Dante certamente dovette corredare i trattati già composti.

E ch'egli riuscisse nell'intento, e i contemporanei prestassero fede alla sua finzione, tanto da trarre in inganno anche noi, i quali, dopo tanti anni e tanti studi, non siamo riusciti ancora a spogliarci di questa falsa credenza, lo dimostra chiaramente l'appellativo di *morali*,² che i manoscritti danno, senza distinzione, alle « 14 canzoni distese » del *Convivio*, perfino a quelle più ripiene di passione.

Lo schema che abbiamo riportato in nota, poco fa, e che io ho ritenuto doversi attribuire a Dante, non rappresenterebbe lo schema primitivo al quale egli si sarebbe attenuto, se avesse continuato il commento; ma uno schema posteriore, di poco diverso dal primo, ch'egli avrebbe ideato quando decise d'interrompere il lavoro, unicamente per imbrogliare di più le carte, e riuscire meglio

¹ E non fu un danno, osserva giustamente il D'Ancona, che Dante interrompesse quest'opera per attendere con maggior lena alla *Divina Commedia*; « perché il *Convivio*, quantunque non manchi di bellezze e sia assai utile per l'ermeneutica dantesca, è sempre una scrittura d'occasione e uno sforzo d'ingegno » (*Vita Nuova*, Pisa, Nistri, 1884, pag. 63, nota 1^a).

Che Dante attendesse con ogni studio alla *Divina Commedia*, risulta specialmente dall'ultimo capitolo della *Vita Nuova* (« e di venire a ciò, io studio quanto posso »), e dal Canto XXV, versi 1-9 del *Paradiso*.

² Vedi, in proposito, il mio cit. lav. sul *Canzoniere di Dante*, da pag. 29 a pag. 41.

¹ Si vedano, in proposito, le spiegazioni alquanto originali, che ne dettero il KRAUS (*Dante, Sein Leben und sein Werke*, Berlin, Grote, 1897), M. SCHERILLO (*Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, Loescher, 1896) e VITTORIO IMBRIANI (*Le rime pietrose di Dante*, nel *Propugnatore*, voll. X-XII, e anche negli *Studi danteschi*, Firenze, Sansoni, 1891, pagg. 427-528).

a confondere la Pargoletta con la donna gentile.

*
**

Il *Convivio* dunque fu scritto per nascondere l'amore per la Pargoletta.

Che l'avesse fatto per discolarsi dall'amore per altra donna, va escluso a priori; perché di questa donna che avrebbe ispirato Dante in modo sensuale, noi non conosciamo né il nome, né le rime. E nemmeno è il caso di pensare a Lisetta¹ o a Gentucca, la giovinetta lucchese, che « gli avrebbe fatto piacere la sua città » natale (*Purg.*, XXIV, 43), giacché per queste non abbiamo che incerti o vaghi accenni, e non conosciamo, in nessun modo, neppure una canzone delle parecchie che Dante avrebbe scritto.

Per la Pargoletta invece la cosa è ben diversa, perché, anche non tenendo conto di quello che ci dicono gli studiosi e i biografi, abbiamo in favore di essa due testimonianze, le quali, per essere di Dante stesso, sono d'un'importanza eccezionale.

La prima è l'epistola a Moroello Malaspina, che da alcuni fu posta in dubbio, ma che ora un'eletta schiera di critici ha riconosciuto autentica;² la seconda è il rimprovero che Beatrice rivolge a Dante nel Paradiso terrestre, dopo ch'egli ha fatto la confessione dei suoi trascorsi giovanili.

L'epistola a Moroello ci parla proprio di quest'amore forte e violento per la Pargoletta, che avrebbe colpito il povero Poeta quasi all'improvviso, quando meno se lo aspettava,

¹ Di essa parla il sonetto: « Per quella via che la bellezza corre ». Vedi in proposito, le *Due noterelle dantesche* di M. BARBI, Firenze, Carnesecchi, 1898, pag. 18.

² Il lavoro più compiuto in proposito, è quello di ODDONE ZENATTI, nel volume *Dante e Firenze*, Firenze, Sansoni, sull'epistola al Malaspina, da pag. 430 a pag. 462. — A me l'epistola parve indubbiamente autentica, oltre che per le prove addotte da altri e da me, per la perfetta somiglianza ch'essa presenta con lo svolgimento dell'amore per la Pargoletta, quale risulta dalle rime scritte per lei. Vedi il mio cit. lav. sul *Canzoniere*, da pag. 239 a pag. 253.

e quando credeva d'aver dato per sempre l'addio alle rime leggere d'amore: « Cum primum pedes iuxta Sarni fluentia securus et incautus defigerem, subito heu mulier, ceu fulgur descendens, apparuit, nescio quomodo, meis auspitiis undique moribus et forma conformis ». Anche questa, si noti bene, fu scritta per vergogna, o, meglio, per discolarsi e prevenire direttamente Moroello di questa strana avventura d'amore: perché non si trattava già d'un innamoramento quale può toccare a chiunque, ma di un accidente amoroso che l'aveva colpito in circostanze e con manifestazioni specialissime, e, per di più, in età avanzata.

La somiglianza tra l'occasione dell'epistola e del *Convivio*, è mirabile, perché come questo fu scritto per vergogna, cioè per l'infamia che Dante temeva gli provenisse da alcune canzoni già diffuse; così quella fu inviata, come si dice subito al principio, per discolarsi col marchese Moroello di questa strana avventura, e prepararlo a non accogliere la inesatta, maliziosa relazione che già ne circolava; « affinché cioè le altrui chiacchiere, che troppo spesso sogliono essere causa di falsi giudizi, non diffondessero e gli facessero credere una cosa non vera ».¹

¹ Così l'esordio dell'epistola. Ci pensino dunque tutti quelli che s'ostinano ancora a ritenere apocrifo questo scritto, che è, senza dubbio, uno dei più significativi per l'ermeneutica dantesca.

Altre prove in favore dell'autenticità dell'epistola, potrebbero essere i versi 5-6, 9-11 del sonetto « Io sono stato con Amore insieme », che ne traducono, quasi alla lettera, alcune espressioni (« liberum meum ligavit arbitrium, ut non quo ego, sed quo ille vult, me verti oporteat.... Ne contra se amplius anima rebellaret.... Regnat amor in me, nulla refragante virtute »), e tutte quelle somiglianze ch'io ho rinvenuto tra l'epistola e l'episodio di Matelda, quando ho dimostrato l'identità, o, per lo meno, l'identità d'ispirazione, tra Matelda e la Pargoletta. Vedi il mio scritto *Chi sia veramente Matelda*, nel *Giornale dantesco*, vol. XXI, quad. V, pag. 173.

Troppe cose avrebbe dovuto conoscere quel retore falsario dell'epistola, per riuscire a farla coincidere così bene con lo svolgimento dell'amore per la Pargoletta, quale risulta dalle rime, con il *Convivio* e con tutti quegli altri scritti di Dante che presentano delle somiglianze con essa!

L' unica differenza sta in ciò: che, mentre nell' epistola, scrivendo a un amico, per il quale aveva grande stima (« ne lateant dominum vincula servi sui, quae affectus gratuitatio dominantis.... ad conspectum Magnificentiae vestrae praesentis oraculi seriem placuit destinare »), non crede necessario ed onesto nascondere la verità, ma narra candidamente, quasi a sua discolpa, ogni cosa (« ne alia relata pro aliis... negligentem praedicent carceratum »); nel *Convivio* invece, dovendo scusarsi col pubblico, il quale bene spesso si mostra restio alla verità, e volendo far opera di riparazione, nega recisamente la voce corsa, affannandosi di dimostrare che « non passione era stata » quella di cui l' avevano accusato, « ma amore nobile e virtuoso » (*Conv.*, I, 2).

Né poteva essere diversamente, se egli almeno voleva mantenersi coerente con sé stesso, perché nel *Convivio*, parlando della maniera che bisogna tenere nel confidare agli altri i propri errori, fa appunto distinzione tra l' amico e il pubblico; dicendo che al primo (è il caso di Moroello) si può, anzi si deve contare segretamente l' errore; ma col secondo (è il caso del *Convivio*, cioè del pubblico) deve mantenersi il riserbo, potendone venire compatimento e vergogna: « Allo amico dee l' uomo lo suo difetto contare segretamente... e non palese...; perché chi biasima sé medesimo, approva sé conoscere lo suo difetto, ed approva sé non essere buono » (*Conv.*, I, 2).

La quale distinzione, messa, non in un punto qualunque del *Convivio*, quasi per incidenza, ma subito al principio del proemio, quando, prima d' incominciare il commento allegorico, egli si vuole scusare dall' essere costretto a parlare di sé, e a nascondere i propri errori, sembra fatta apposta per il caso nostro.

L' altra prova in sostegno della Pargoletta ci viene, com' ho detto, dal rimprovero che Beatrice rivolge a Dante nel Paradiso terrestre.

Ivi difatti si parla di traviamenti e di « false immagini di bene », di « vanità » e di donne preposte a Beatrice, non appena questa « di carne salí a spirito »; ma il traviamiento che gli si rimprovera maggiormente, l' unico, si può dire, che fermi l' attenzione di

Beatrice, è quello per la Pargoletta, il quale gli viene ricordato « perché porti meglio VERGOGNA del suo errore, e perché altra volta, udendo le sirene, sie più forte » (*Purgatorio*, XXXI, 43):

Ben ti dovevi, per lo primo strale
delle cose fallaci, levar suso,
diretro a me che non era più tale.

Non ti dovea gravar le penne in giuso,
ad aspettar più colpi, o PARGOLETTA,
o altra vanità con sí breve uso.

Nuovo augelletto due o tre aspetta:
ma dinanzi dagli occhi de' pennuti
rete si spiega indarno o si saetta.

Purg., XXXI, 55.

Se dunque Beatrice si duole, in modo particolare, solo dell' amore per la Pargoletta, senza rammentare altre donne, vuol dire che nessun' altra, a suo giudizio, aveva esercitato tanto potere sull' animo di Dante, quanto essa: di modo che, se ci fu una donna che per lui fu causa di traviamiento, questa non poté essere che la Pargoletta.

Ciò è tanto più certo, in quanto Beatrice, dopo avergli ricordato l' amore per la Pargoletta, gli rimprovera subito d' essersi innamorato in età troppo avanzata, come noi stessi avevamo desunto dal *Convivio*, quand' egli cioè aveva messo la barba, ed era tempo ormai che si distaccasse dalle false immagini di bene.¹

Non ti dovea gravar le penne in giuso,
ad aspettar più colpi, o pargoletta,
o altra vanità con sí breve uso.

Nuovo augelletto due o tre aspetta:
ma dinanzi dagli occhi de' pennuti
rete si spiega indarno o si saetta.

¹ Le circostanze che accompagnano questa confessione fatta da Dante dinanzi a Beatrice sono tali, da non farci dubitare davvero della sincerità di essa. Se ne legga tutto il passo in proposito.

Il pentimento ch' egli prova al ricordo e al rimprovero delle colpe commesse (*Purg.*, XXXI, 85-90), il pianto e i singhiozzi che gli sgorgano spontanei dal cuore (ivi, 19-36), la vergogna che gl' impedisce perfino di alzare il volto (ivi, 70-75), mostrano troppo chiaramente quanto a lui dispiacesse quest' avventura, di cui egli stesso non sapeva rendersi pieno conto: « Nescio quomodo, meis auspitiis undique moribus et forma conformis » (*Epist.* a Moroello).

Quali i fanciulli vergognando muti,
con gli occhi a terra, stannosi ascoltando,
e sé riconoscendo, e ripentuti,

Tal mi stav' io. Ed ella [Beatrice] disse: Quando
per udir se' dolente, alza la barba,¹
e prenderai più doglia riguardando.

Con men di resistenza si dibarba
robusto cerro, o vero al nostral vento,
o vero a quel della terra di Iarba,

ch' io non levai al suo comando il mento;
e quando per la barba il viso chiese,
ben conobbi il velen dell' argomento.

Purg., XXXI, 58.

Perché, essendo

.... giunto in quella parte
di « sua » età, dove ciascun dovrebbe
calar le vele e raccogliere le sarte,

Inf., XXVII, 79

non era più conveniente per lui, l'amore. « Ché
altro si conviene e dire e operare a una etade,
che ad altra; perché certi costumi sono ido-
nei e laudabili a una etade, che sono sconci e
biasimevoli ad altra » (*Conv.*, I, 1). « Certo il
cavaliere Lancilotto non volle entrare colle
vele alte, né il nobilissimo nostro latino Guido
Montefeltrano. Bene questi nobili calaron le vele
delle mondane operazioni, ché nella loro lunga
età a religione si rendero, ogni mondano diletto
e opera diponendo » (ivi, IV, XXVIII).

Dante, infatti, aveva già fatto solenne pro-
ponimento di non scrivere più d'amore (« occi-
dit propositum illud laudabile, quo a mulie-
ribus suis cantibus abstinebam » (*Epist.* cit.).
« Io mi credea del tutto esser partito Da que-
ste vostre rime, messer Cino »), e poco prima
aveva rimproverato all'amico Cino da Pistoia
la leggerezza nel lasciarsi prendere al — primo
uncino — da donne.²

Tali conclusioni concordano con quelle alle
quali pervenni studiando e ricostruendo l'amore
per la Pargoletta, di cui stabilii la durata e
il periodo dello svolgimento, che dissi doversi

¹ Che in questi versi Beatrice voglia insistere pro-
prio sull'età avanzata di Dante, ce lo dice anche la
parola *pennuti*, che significa uccelli esperti, che hanno
tempo, usata in opposizione al *nuovo augelletto*, che,
essendo inesperto, *aspetta due e tre*, cioè non fugge
alle prime tirate d'arco.

² Si legga infatti il sonetto « Io mi credea del
tutto esser partito ».

riportare dalla primavera del 1307 all'inverno
del 1308-09, quando Dante cioè aveva già
superato il quarantaduesimo anno di età.³

Che poi quest'avventura amorosa del Ca-
sentino non fosse completamente ignorata da
tutti, come potrebbe far credere la cura che
Dante mise nel nasconderla, risulta da una
testimonianza dell'Anonimo Fiorentino⁴ (sec.
XIV), e da quelle didascalie che alcuni mano-
scritti premettono alla canzone « Amor, dacché
convien pur ch' io mi doglia », della quale il
Poeta corredò l'epistola citata a Moroello
Malaspina.⁵

• * *

Altri due accenni, per non dire prove, in
favore della Pargoletta, mi vengono dalla
Divina Commedia.

Il primo è del Canto IX dell'*Inferno*, in
quel punto dove le tre furie che son simbolo
dei rimorsi, per impedire che Dante possa
proseguire il viaggio, invocano l'aiuto di
Medusa, il piacere sensuale, che, come la
Pietra o Pargoletta, ha la virtù di rendere
« di smalto » (dove il nome Pietra) chi la
guarda.⁶

³ Vedi il mio lavoro sul *Canzoniere*, da pag. 200
a pag. 210, e da pag. 227 a pag. 263.

Caratteristica, in proposito, è la vignetta del ma-
noscritto Laurenziano SS. Annunziata 122, che, rap-
presentandoci Dante al tempo che scriveva la canzone
« Amor, dacché convien pur ch' io mi doglia », una
delle ultime canzoni scritte per la Pargoletta, anzi
proprio quella che avrebbe accompagnato l'epistola
a Moroello Malaspina, ce lo rappresenta con la barba,
in età avanzata, mentre in tutte le altre numerose vi-
gnette ivi inserite è senza barba e piuttosto giovane.

⁴ Questi infatti, al Canto XXIV del *Purgatorio*,
alla parola « femina è nata », chiosa: « L'auttore
[Dante] fu innamorato molto di una di Casentino,
da Prato Vecchio, per cui fece quella canzona morale
che incomincia: Amor, da che convien pur ch' io mi
doglia ».

⁵ « Cançona quintadecima di Dante nella quale
si duole della rigidità d'una crudele donna di Ca-
sentino ». Vedi la nota a pag. 175.

⁶ Questo concetto della virtù che possiede la Par-
goletta di rendere di Pietra chi la guarda, ricorre fre-
quentissimo e insistente nelle rime scritte per lei. I
passi più notevoli sono: « Al poco giorno ed al gran
cerchio d'ombra », 17, 20; « Io son venuto al punto

Venga Medusa! sì 'l farem di smalto!
dicevan tutte riguardando in giuso:
Mal non vengiammo in Teseo l'assalto.

Volgiti indietro, e tien lo viso chiuso;
ché se il Gorgon si mostra, e tu il vedessi,
nulla sarebbe del tornar mai suso.⁴

Così disse il Maestro; ed egli stessi
mi volse, e non si tenne alle mie mani,
che con le sue ancor non mi chiudessi.

O voi, che avete gl' intelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto il velame degli versi strani.

Inf., IX, 52.

L'avviso esplicito di Dante a scoprire « sotto il velame dei versi *strani*, la dottrina che vi si asconde », e l'intervento stesso di Virgilio, che, non contento dell'avvertimento, sapendo bene quanto potesse sull'animo del discepolo il piacere sensuale, lo « volge indietro » e gli chiude, con le proprie mani, gli occhi, affinché non veda, m'inducono a credere che nel brano riportato, oltre al significato morale, si debba ricercare un'allusione alla Pietra o Pargoletta, che il Poeta avrebbe voluto adombrare in Medusa.

L'altro accenno è del Canto XXXIII del *Purgatorio*:

Dorme lo ingegno tuo, se non estima
per singolar cagione essere eccelsa
lei tanto, e sì travolta nella cima.

della rota », 71; « Amor mi mena tal fiata all'ombra », 15; tutto il sonetto « E' non è legno di sì forti nocchi »; « Io son sì vago della bella luce » (vedine la 2^a quartina specialmente), e « Chi guarderà giammai senza paura ». Ma più significativi di tutti sono forse il verso 18 della canz. « Amor, tu vedi ben che questa donna » (Talché mi giunse al core, ov'io son pietra), e il verso 9 della sestina « Amor mi mena tal fiata all'ombra » (Sua luce mi fier sì, che il cor m'impetra).

⁴ Anche la Pargoletta aveva prodotto in Dante un simile effetto, da distoglierlo quasi affatto dagli studi e da ogni altra occupazione, e spegnere in lui ogni buon proposito: « ...quidquid enim contrarium fuerat intra me vel occidit vel expulit vel ligavit. Occidit ergo propositum illud laudabile, quo a mulieribus suis cantibus abstinebam, ac meditationes assiduas, quibus tam caelestia quam terrestria intuebar, quasi suspectas, impie relegavit, et denique, ne contra se amplius anima rebellaret, liberum meum ligavit arbitrium, ut non quo ego, sed quo ille vult, me verti oporteat ».

*E se stati non fossero acqua d'Elsa
li pensier vani intorno alla tua mente,
e il piacer loro un Piramo alla gelsa,
per tante circostanze solamente
la giustizia di Dio, nello interdetto,
conosceresti all'alber moralmente.*

*Ma perch'io veggio te nello intelletto
fatto di PIETRA ed in PETRATO tinto,
sì che t'abbaglia il lume del mio detto,
voglio anche, e se non scritto, almen dipinto,
che il te ne porti dentro a te, per quello
che si reca il bordon di palma cinto.*

Purg., XXXIII, 64.

Anche qui l'accenno non è esplicito, ma l'insistenza con la quale Beatrice si ferma sull'idea dell'impietrire, la parola *pietra* e *petrato*, e la descrizione degli effetti che produce l'acqua d'Elsa, la quale pietrifica gli oggetti che vi s'immergono, mi fanno ritenere che Beatrice voglia riferirsi espressamente alla Pietra o Pargoletta, ch'essa nomina poco prima, affinché Dante, che ha dimenticato le proprie colpe nel bagno salutare del Lete, si ricordi degli effetti deleteri che quella donna aveva un tempo esercitato su di lui, *impietrandogli* l'animo.

*
* *

Sicché Dante si sarebbe vergognato dell'amore per la Pargoletta. L'uomo che più tardi avrebbe portato franco e sicuro giudizio sugli avvenimenti non della sola Firenze, ma d'Italia tutta e delle altre regioni d'Europa; che papi e imperatori, senza riguardi a scettri e a tiare, avrebbe infamato in eterno, si fece scrupolo e s'impensierì seriamente d'un po' di sensualità che alcuni gli avevano rimproverato! Ma quelli erano altri tempi. E forse a lui parve necessario darvi peso, perché, essendosi proposto di divenire con la *Divina Commedia* il cantore della morale, e servire di esempio all'intera umanità, cui intendeva mostrare come l'uomo dalla schiavitù del peccato possa elevarsi allo stato di grazia, non voleva « comparir vile » o poco castigato nella vita privata. Ora i tempi sono cambiati; e per noi Dante, macchiato di sensualità e di passione, non perde nulla della grandezza e della stima che di lui ci eravamo formati attraverso le pagine del divino poema: anzi

quest' uomo che, dopo la colpa, riesce con lunghi, penosi sforzi, a rilevarsi, e dopo essersi smarrito nella selva oscura dei vizi, scorge la diritta via e s' affanna di raggiungerla, come fa il navigante in mezzo al mare tempestoso,¹ ci appare più simpatico, più attraente, più geniale, più grande.

*
*
*

E ora, prima di chiudere, una domanda. Sono sufficienti le prove da noi addotte, in sostegno della nostra tesi? A me pare di sì, eccettoché non si voglia da Dante stesso una dichiarazione esplicita, nella quale egli ci dica che, scrivendo il *Convivio*, mentiva. La qual cosa sarebbe nient' altro che assurda.

E allora, se il *Convivio* fu scritto per nascondere l' amore per la Pargoletta, a quale tempo lo riporteremo? A non prima del 1309 certamente, se è vero, com' ho detto pocanzi, che quest' amore cessò con la fine dell' inverno 1308-1309. Forse l' epistola a Moroello fu scritta al principio di questa stagione, o proprio agli ultimi dell' autunno 1308, giacché, quando essa veniva spedita, la passione durava ancora, come si dice nella chiusa (« Regnat itaque amor in me, nulla refragante virtute », ecc.); e forse verso la metà del 1309, mai però dopo il 1310, fu ideato e scritto il *Convivio*.

Certo tra i due componimenti non poté correre molto tempo, perché dall' epistola appare che Dante s' era già incominciato a vergognare, tanto da sentire il bisogno di disculparsi con l' amico Moroello senza neppure esserne richiesto; ed anche perché è logico ammettere che gli premesse rimediarvi presto, affinché la voce non si divulgasse e le dicerie non prendessero piede. Ciò coinciderebbe con i dati cronologici che ci fornisce il *Convivio*, dove, parlandosi del tempo in cui quest' opera sarebbe stata scritta, si dice: « E io in quella [la *Vita Nuova*] dinanzi all' entrata di mia gioventute parlai, ed in questa [il *Convivio*] dipoi, quella già trapassata » (*Conv.*, I, 1); quando Dante cioè aveva supe-

¹ Così lui stesso, verso la fine del capitolo secondo del trattato I del *Convivio*. Cfr. *Divina Commedia*, *Inf.*, I, 22-27.

rato i 45 anni: poiché, mettendo insieme gli anni della gioventù, che sono 20, e quelli dell' adolescenza, che sono 25,¹ si arriva appunto al quarantacinquesimo anno di età, cioè al 1310, un anno dopo, e anche meno, della fine dell' amore per la Pargoletta.

E forse il lavoro fu scritto con una certa fretta, almeno i primi trattati, sia per il vivo desiderio che Dante aveva di divulgarlo, sia anche perché alcuni brani non ci permettono assolutamente di riportarlo oltre il 1311. E del resto dopo il 1310, Dante dovette essere attratto tutto quanto dalla discesa di Arrigo VII di Lussemburgo, il « messo celeste », l' aquila « con penne d' oro, intesa a calare con l' ali aperte », ² da cui sperava gli venissero dischiuse le porte della città maledetta,³ e a difesa del quale si accingeva a scrivere, con la fede e con l' entusiasmo d' un apostolo, il trattato *De Monarchia*, che, secondo lui, era destinato ad un alto fine politico.

Il 1311 fu per Dante e per quanti battevano ancora la via dell' esilio, un periodo fortunato di sogni e di speranze, di attese e d' illusioni.

Ma della questione cronologica non intendo occuparmi per ora, essendo mio proponimento studiarla in un lavoro a parte sulla cronologia di tutte le opere dell' Alighieri, dal quale ci verranno nuove prove in sostegno della nostra tesi, e apparirà sempre più chiaro come l' amore per la Pargoletta, e la successiva composizione del *Convivio*, coincidono mirabilmente con il tempo cui noi li abbiamo riportati.

Caserta, 1914.

ANTONIO SANTI.

¹ *Convivio*, IV, 24.

² L' aquila che appare in sogno a Dante, prima di entrare nella porta del *Purgatorio*, e lo « rapisce suso infino al foco », tanto da farlo svegliare per il forte « incendio », adombra, secondo me, Arrigo VII di Lussemburgo (*Purg.*, IX, 19-33).

³ Anche il messo celeste, che con una verghetta, simbolo dell' autorità imperiale, spalanca le porte della città di Dite, personifica, a mio avviso, Arrigo VII. Nella città di Dite poi sarebbe adombrata Firenze, la città « oltracotante », che « ricalcitando a quella voglia A cui non puote il fin mai esser mozzo », e « dando di cozzo nelle fata », non volle aprire le porte ad Arrigo VII, anzi osò opporglisi e resistere energicamente.



INTORNO AL TOMISMO DI DANTE E ALLA QUISTIONE DI SIGIERI

Risposta al prof. G. Calò.

L'interpretazione da me proposta e difesa (*Sigieri di Brabante nella « Divina Commedia » e le fonti della filosofia di Dante*, 1912) di alcuni importanti luoghi riguardanti il pensiero filosofico dell'Alighieri, è stata radicalmente impugnata dal prof. Giovanni Calò, il quale ha voluto onorarmi di un ampio resoconto del mio opuscolo nel *Bullettino della Società dantesca italiana*, (vol. XX, dic. 1913, pagg. 261-263). La critica, che il Calò ha tentato delle tesi da me sostenute, è spietata e non lascia intatto quasi nulla di quello che io avevo affermato. Egli mi ha seguito passo passo, cercando di demolire ogni mia dimostrazione. Ripeto, che io mi tengo altamente onorato, per avermi il Calò preso in considerazione; e delle sue critiche, molto precise e determinate, faccio assai più caso di qualsiasi elogio. Mi dispiace soltanto di dover dichiarare, che nessuna di esse minaccia seriamente una sola delle idee difese nel mio scritto. Siccome però le obiezioni del prof. Calò potrebbero esser credute insolubili, e siccome l'interpretazione di quei testi danteschi, da me presentata, è apparsa assai nuova, desidero mostrare perché quelle obiezioni non hanno in fondo nessun valore.

*
* *

Il prof. Calò si rifà dalla critica del modo onde io avevo cercato di chiarire filologicamente il concetto dell'Alighieri intorno alla « materia prima ». Ecco la tesi da me soste-

nuta: Dante pensa che la materia prima del mondo infralunare abbia potuto esistere, almeno per un momento, priva di forma. Dunque egli ha della materia prima un concetto diverso da quello tomistico. Per san Tommaso la materia prima è intrinsecamente incapace di esistere senza forma; e ciò perché egli la concepisce, come Aristotele, in modo affatto negativo. La « pura potenza » di Dante non è dunque il *nec quid, nec quale, nec quantum* etc., aristotelico e tomistico; ma un qualche cosa di diverso, che io ho cercato di identificare, riferendomi alle dottrine della « materia incomposita » disseminate in tutta la scuola agostinistica. Per il sig. prof. Calò, « non v'è nulla di nulla », (pag. 265). Infatti, l'informità della « materia incomposita », di cui parlano i rappresentanti della scuola agostinistica, non è assoluta; né san Tommaso ha paura di spingersi fino a concepire la possibilità dell'esistenza di una siffatta materia, mentre « ciò che egli esclude... », è la possibilità di una materia affatto informe, cioè come pura potenza ».¹

¹ Qui nota il prof. C.: « È perfino da considerare come dubbio se lo stesso Averroè sostenesse proprio l'esistenza d'una materia informe ». Come diavolo è sorto questo dubbio nell'animo del C.? È certo, certissimo e indubitato, fino ad oggi, che Averroè non ha mai avuto per il capo idee come quella dell'esistenza di una materia informe. Il passo arrecato dal C. riguarda la famosa quistione, se la « materia prima » dei corpi corruttibili sia realmente *una numero*. La cosa è ben diversa.

E in ciò il Calò ha perfettamente ragione. Ma neppur io ho mai opposto Dante a san Tommaso per questo rispetto. Quello che a me premeva di far vedere, è che l'Alighieri si muove nella cerchia delle idee agostinistiche, e che egli ha della materia prima, ossia di ciò che egli chiama la « pura potenza », un concetto diverso da quello dell'Aquinate. Al prof. Calò sembra una curiosa contraddizione (p. 267), l'aver io detto che per Dante la materia può esistere priva di forma, e l'aver poi soggiunto che Dante inclina a concepire, la materia, non come pura passività e indeterminazione nel senso tomistico, ma piuttosto come soggetto esteso delle forme corporali, verso le quali sono in essa differenti disposizioni intrinseche secondo le sue diverse parti. Il curioso è che, neppur ora che mi è stata segnalata, io riesca ad accorgermi di questa pretesa contraddizione. Ma, o non è forse caratteristico appunto della scuola agostinistica, di non avere pensata la materia come pura e assoluta passività; e, perciò, di non aver veduta l'impossibilità intrinseca di essa ad esistere senza forma? Se Duns Scoto, che il Calò cita, e Enrico di Gand e non pochi altri pensarono che Iddio potesse realizzare la materia senza forma, è precisamente perché non concepiron mai la « materia prima » al modo di Aristotele e di san Tommaso, ma come atto iniziale indipendente, in sé, dalla forma.¹

Secondo il Calò, nei versi del *Par.*, XXIX, 22-36, Dante non avrebbe fatto altro che stabilire, con san Tommaso, un ordine gerarchico delle cose create, puramente logico.² La « pura

¹ Duns Scoto, come si sa, distingue una triplice *materia* che egli denomina, rispettivamente, *primo*, *secundo* e *tertio prima*. (*De rerum principio*, Quaracchi, 1910, q. 8, a. 3, nn. 252-4). S. Bonaventura (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2) distingue anch'egli la *materia prima* che è oggetto del *metaphysicus*, dalla *materia prima* che è oggetto del *philosophus universalis*, nonché da quella che è presa di mira dal *philosophus inferior* o *naturalis*. La « pura potenza » di Dante corrisponde appunto alla *materia secundo prima* di Scoto, e all'ultima della distinzione bonaventuriana.

² A proposito di questo luogo dantesco, mi permetto di richiamare l'attenzione intorno alla curiosa

potenza » che « tenne la parte ima », non sarebbe la materia informe o incomposita, come penso io, ma la stessa materia prima, nel senso tomistico; non perché sia stata prodotta spoglia di forme, ma in quanto è il soggetto reale di tutte le forme che si succedono in essa, attraverso il continuo divenire del mondo infralunare (pagg. 265-6). Mi dispiace di non poter condividere questo modo di vedere. « Il Nardi, naturalmente, non sottilizza troppo », osserva qui l'egregio professore. E sottilizziamo, allora. Di che cosa parla il Poeta nei versi citati? Di un triforme effetto: le pure forme immateriali, il composto indissolubile di materia e di forma, la « pura potenza ». « Forma e materia, congiunte e purette, uscìro ad esser » (secondo alcuni codici: « ad atto ») « che non avea fallo ». Per intendere questi versi al modo del prof. Calò, bisognerebbe dimenticare interamente quel che il Poeta aveva udito da Beatrice nel Canto VII. Ivi è detto chiarissimamente, che « gli elementi » « e quelle cose che di lor si fanno, da creata virtù sono informati »; e che solo la materia e la « virtù informante » delle sfere celesti è creata da Dio (vv. 130-38). Si potrebbe dire, è vero, che mentre l'alto creatore produce la « pura potenza », la virtù informante delle stelle cooperi alla produzione della forma. Ebbene, no; poiché il triforme

avventura di alcuni commentatori. Illustrando i versi 16-21, PIETRO DI DANTE cita un brevissimo detto della *Città di Dio* (lib. XI, c. 4). Dopo di che, egli séguita a parafrasare, quasi alla lettera, i versi 22-36. Ora, nell'ediz. del VERNON, tutto questo tratto di parafrasi è stampato in corsivo (pag. 719), benchè nelle *Correzioni*, alla fine (pag. CXXVIII), l'errore sia fatto notare; e così passa per roba di S. Agostino. Il POLETTI, infatti, lo riporta per intero cercando di trarne profitto per... chiarire il pensiero del Poeta. Nè tralascia di osservare che Dante ha preso da S. Agostino, fra l'altro, l'immagine dell'arco tricolore! E neanche il TORRACA sembra si sia accorto della differenza che c'è fra il latino del Vescovo d'Ippona e il *latinorum* di Pietro. Anzi egli ha preferito, riportandolo, di voltarlo fedelmente e alla lettera in volgare, non dimenticandosi di sottolineare, tra parentesi, nell'originale latino, quel *partem imam* che il Poeta avrebbe... tradotto con « parte ima ». E parole non ci appulcro.

effetto, « come d'arco tricolore tre saette », « nell'esser suo raggio insieme tutto, senza distinzione nell'esordire » (espressioni che vogliono significare l'istantaneità dell'atto creativo, per cui la forma puretta, la forma e la materia congiunte, e la materia puretta « uscìro ad essere » in un medesimo istante). Perciò ci deve essere stato un momento, sia pur brevissimo, nel quale la materia fu realizzata spoglia delle forme elementari. — Si ammetta per un istante, che le prime forme del mondo infralunare fossero prodotte da Dio immediatamente, come vuole san Tommaso: ¹ le altre difficoltà sparirebbero, ma ne sorge una nuova che non è più piccola; poiché si viene a urtare contro un principio formulato da Dante nella maniera più chiara. E il principio, che egli toglie a base di un lungo ragionamento, è il seguente: Tutto ciò che è creato immediatamente da Dio è incorruttibile, ossia permane nella natura che ha ricevuto dall'atto creatore, perché non soggiace alla virtù e all'azione delle altre cose create; di modo che, se gli elementi e quelle cose che di lor si fanno, fossero davvero create immediatamente da Dio, non si vedrebbero venire a corruzione e durar poco (*Par.*, VII, 64-72; 124-128).

Il pensiero di Dante è dunque evidente: la « materia prima » fu realizzata da Dio come « pura potenza », e come tale permane attraverso le infinite generazioni e corruzioni del mondo inferiore. Ma per pensare questo, è necessario che Dante abbia in mente un concetto della « pura potenza » radicalmente diverso da quello di Tommaso. E quale altro concetto può essere se non quello vago e indeterminato della scuola agostinistica, la quale pensa la « materia prima » un po' come pura potenza, un po' come atto imperfetto (*prope nihil*) e semenzaio pieno di germi attivi, da

¹ *Summa theol.*, I, q. 65, a. 4: « In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae ». Si noti qui che Tommaso, pur riconoscendo la pensabilità del concetto patristico di una certa materia informe (*S. th.*, I, q. 66, a. 1), è ben lungi dal farlo suo.

cui si svilupperanno tutte le cose che nascono? Il passo della somma *Contra Gent.*, III, 69, non ha proprio un bel nulla che fare col luogo del *Paradiso*, XXIX, 13-36. E ciò per le ragioni dette dianzi. Del resto, anche per gli agostinisti la materia era « extreme distans a Deo ». — Ma si potrà obiettare: Come può, quello che è « pura potenza », esistere, senza che issofatto cessi di essere « pura potenza » e sia invece atto? La risposta è molto facile. La « pura potenza » di cui Dante parla, non è il concetto puramente negativo del tomismo, ma è già, in sé, atto; imperfetto sì, ma atto. Siccome però è l'infima delle cose realizzate da Dio, e non ha sotto di sé un soggetto su cui agire, essa niente « fa », ma solamente « patisce » da parte della « virtù informante » delle stelle. Le quali fanno passare la materia dal suo stato di indeterminatezza, nel quale l'ha posta l'atto creatore, allo stato di materia pienamente determinata dalle forme elementari. La « pura potenza » di Dante è dunque solo relativamente tale, come relativamente informe è appunto anche la « materia incomposita » degli agostinisti.

Quanto all'obiezione che io avevo fatto a me stesso, circa la caduta di Lucifero, dichiaro francamente di avere abbandonata la soluzione che ne avevo tentato, non per le critiche del prof. Calò, ma per una ragione molto più sottile: quella difficoltà è illusoria. Se l'obiezione fosse davvero reale, la soluzione da me tentata sarebbe la sola possibile (a meno, s'intende, che non si volesse ammettere una dimenticanza o incoerenza nel Poeta); né sarebbe, storicamente, una tale assurdità quale il prof. Calò crede che neppure io abbia avuto il coraggio di formulare esplicitamente in parole (p. 267). Il Calò pare dimentichi che io ho assomigliato la « pura potenza » di Dante alla « materia informe o incomposita » degli agostinisti. Ora, la « materia informe » o « incomposita » non è la pura passività tomistica, ma qualcosa di reale, di effettivo, di esistente, pur nella sua indeterminatezza; e come realtà incompleta, ha una forma intrinseca, una *corporeità* con tutti gli accidenti che l'accompagnano, e un'innata tendenza, nelle sue diverse parti, verso

quelle forme che verranno a determinarla.¹ Citando Teodorico di Vriberg, non mi sono mai sognato di attribuire al nostro Poeta tutte le dottrine del Domenicano tedesco intorno alla « materia prima »; ma l'ho citato come esempio di coloro che dissentivano dall'Aquinate nel concepire la materia come molteplicità iniziale e non come semplice unità indifferenziata. Che Teodorico si accordasse con Tommaso nel rigettare la possibilità ad esistere della materia informe, si sapeva da un pezzo, e l'aveva già detto, prima del De Wulf, il Krebs (*Maister Dietrich*, pag. 89) da me citato; ma della dottrina di maestro Teodorico io ho voluto dar rilievo a quell'aspetto caratteristico accennato di sopra, che del resto è proprio anche delle teoriche, molto più vecchie, intorno alla « materia incomposita ». — Ma, come dico, si può fare a meno di questa soluzione, perché la difficoltà che mi ero proposto di dissipare, di fatto non esiste; e se il Calò avesse guardato ben sottilmente, se ne sarebbe senza dubbio accorto. Com'è noto, i teologi medioevali discutevano, se gli angeli ribelli peccassero nel primo istante della loro creazione, ovvero nel secondo, oppure se, tra l'istante della creazione e quello del peccato, ci fosse un qualche intervallo. Che gli angeli si ribellassero nel primo istante, era dottrina di alcuni vecchi teologi, aspramente combattuta ai tempi di san Bonaventura e di san Tommaso, e fatta oggetto di una condanna da parte del Vescovo di Parigi, nel 1240 (cfr. D'Argentré,

Collectio iudicior, t. I, p. 186; san Bonaventura, *In II Sent.*, dist. III, p. II, art. 2, q. 1). San Tommaso (*Summa th.*, I, q. 63, a. 6) ritiene più probabile l'opinione, che gli angeli peccassero nel secondo istante. Duns Scoto (*Oxon.*, II, d. 5, q. 1 e 2) distingue invece quattro istanti dalla creazione al peccato. Anche san Bonaventura pensa si debba porre, fra i due momenti, una qualche *morula* (*loc. cit.*) per quanto piccola. E l'Alighieri è evidentemente dello stesso parere quando dice: « Né giugneriesi numerando al vénti sí tosto, » etc. (*Par.*, XXIX, 49). Invece, la « virtù informante » delle stelle, creata da Dio insieme con gli angeli, doveva nel secondo istante della sua esistenza, non essendoci ostacolo di sorta, imprimere le forme elementari. Così la difficoltà è completamente dileguata.

*
**

Ed eccomi al dubbio del *Convivio*, IV, 1. L'Alighieri confessa esservi stato un momento nella sua vita, quando la sua Donna un poco li suoi dolci sembianti gli trasmutò, massimamente (forse il dubbio cadeva anche su altri problemi) in quelle parti ove egli mirava e cercava « se la prima materia degli elementi era da Dio intesa ». Il dubbio bisogna ben dire che riguardasse una quistione di prim'ordine, e non una quisquilia, se la sua Donna, cioè la Filosofia in quanto è un riflesso della divina Sapienza (tr. III), poté per un momento mostrargliene corrucchio. A capire di che precisamente si trattasse, fa ostacolo quell'« intesa » che non ha un senso ben chiaro e definito.

Comunque però, i sensi possibili di quella parola sono due soltanto. Essa, infatti, o ha un significato conoscitivo, in quanto si riferisce all'intelletto divino; oppure ha un significato operativo, in quanto si riferisce alla divina volontà. Nel primo caso, Dante avrebbe cercato se la materia degli elementi era da Dio conosciuta o pensata, etc. In questi termini, la quistione sarebbe stata dimolto seria, e si capirebbe allora il corrucchio di Beatrice. Ma questa interpretazione non cambierebbe, certo, quanto ho affermato io intorno al dub-

¹ Il SUAREZ (*De opere sex dierum*, lib. I, c. 8, nn. 5-7, da me citato), riferite tre « opiniones de substantia (ut ita dicam) illius terrae, quae in principio facta est », soggiunge: « Da informitate autem eius tres etiam sunt opiniones. *Prima* dicit, fuisse materiam omni forma substantiali carentem, cum sola quantitate, absque alio accidente a quantitate distincto.... *Secunda* opinio de hac informitate est, quod non fuerit per carentiam omnis formae substantialis; quia licet materia caruerit tunc formis substantialibus quoad specificam rationem earum, et consequenter etiam formis accidentalibus quae tales formas consequuntur; nihilominus habuit formam communem substantialem corporeitatis, ac subinde quantitatem sine alia pulchritudine aut perfectione. *Tertia* vero opinio est, hanc informitatem esse accidentalem ».

bio del *Convivio*, proiché il prof. Calò mi concede che « ciò che è creato, certo, è pensato e inteso da Dio » (pag. 269). Dato, quindi, che la materia non fosse da Dio pensata o conosciuta, essa non sarebbe neppure creata da lui. Ma il Calò, pure accettando il significato conoscitivo della parola « intesa », rifugge da un tal modo di vedere, e tenta di spiegarsi il dubbio che turbò l'animo dell'Alighieri, riconnettendolo alla controversia scolastica intorno al modo onde Dio concepisce o intende la materia prima. San Tommaso, com'è noto, avendo definito la materia prima come un qualche cosa di puramente indeterminato, senz'atto intrinseco di sorta, sostiene anche, contro quasi tutti i suoi predecessori, che essa non sia conoscibile in sé, ma solo mediante la forma che la determina (*S. th.*, I, q. 15, a. 3, ad 3; *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, ad 2). Perciò neppure Iddio può averne un'idea in sé perfetta e indipendente da quella del composto, nella quale appunto egli la conosce. Coloro invece tra gli Scolastici, i quali concepirono la materia prima, non come pura passività, ma come atto intrinseco, ritennero che Iddio avesse di essa un'idea propria e distinta da quella del composto nel quale si trova unita alla forma. Ma l'autore del *Convivio*, non allude certamente a questo problema discusso nelle scuole; ed ecco perché. Prima di tutto, un dubbio di quella specie non poteva essere sufficiente a far sì che la sua Donna gli trasmutasse li dolci sembianti. In secondo luogo, la quistione agitata tra gli Scolastici non riguardava il *se* Dio conoscesse o no la materia prima, ma il *come* la conoscesse. Intorno al *se* erano tutti d'accordo; e per questo, la quistione del *come*, in qualunque modo fosse risolta, non poteva inquietare soverchiamente; e del resto, come si sa, veniva trattata quasi sempre di sfuggita. Dante invece ci fa sapere di aver cercato non *come*, ma *se* la prima materia degli elementi era da Dio intesa. E così si capisce, di nuovo, la gravità inquietante del suo dubbio. — Il prof. Calò mette in dubbio il significato che alla parola « intesa » abbiano dato lo Stano ed io. Quanto a me, per altro, ricordo al prof. Calò di non aver mai dato alla parola « intesa » il preciso

significato di « creata », ma di « avuta di mira come oggetto dell'azione propria », o, se meglio piace al Calò, di « voluta ». Sennonché, qual differenza ci può mai essere, nel caso particolare, tra materia *creata* e *voluta* da Dio? Io non riesco davvero a capirlo. Se la materia prima non fu voluta da Dio, è lo stesso che dire, mi sembra, che non fu creata. Prendendo pertanto la parola « intesa » nel significato operativo da me proposto, mi pare che il dubbio di Dante acquisti un senso ben chiaro e rispondente alla tendenza generale della sua cosmologia. La quale, come sappiamo, è caratterizzata da due teoriche della massima importanza: 1° che ciò che è creato immediatamente da Dio è incorruttibile; 2° che le *forme* del mondo sublunare derivano dalla « virtù informante » delle stelle. La prima teorica non può giustificarsi se non in due modi: o per l'immutabilità del primo motore immobile (negazione implicita della libertà divina); o perché, data la gerarchia degli esseri, le cause seconde non possono alterare l'effetto della causa prima. Ora per Dante Iddio è certamente causa libera e non necessaria, la quale produsse le cose « come i piacque ». Dunque, egli giustifica la sua tesi nel secondo modo; e in questo si oppone recisamente a san Tommaso, per il quale le cose generabili e corruttibili furon da principio create immediatamente da Dio, e quanto alla materia e quanto alla forma. Non a san Tommaso, ma ai neoplatonici e ad Avicenna s'ispira qui l'Alighieri. Schiettamente avicennistica è poi la seconda teorica. Né si dica che le sfere celesti sono soltanto l'« agente analogo ». Dov'era, di grazia, l'« agente univoco », avanti che le sfere celesti imprimevano le prime forme elementari nella materia, che sola fu creata immediatamente da Dio? Sarei davvero molto grato al sig. prof. Calò se riuscisse a indicarmi testi di Tommaso d'Aquino, ove siano accettate le due dottrine enunciate dal Poeta. Finché manchi questa dimostrazione, il vero maestro dell'Alighieri sarà, circa questo punto, Avicenna. Ora, secondo Avicenna, la sfera lunare (l'ultima) è causa non solo delle forme del mondo inferiore, ma anche della materia. Il

dubbio di Dante intorno alla materia prima, si pone qui. È noto infatti come nelle scuole medioevali si discutesse intorno al problema: *Utrum solius Dei sit creare* (giacché nella teorica d'Avicenna si attribuiva appunto alle intelligenze celesti la potenza di creare), e come la quasi totalità dei teologi combatesse questa dottrina (cfr. san Tommaso, *S. th.*, I, q. 45, a. 5; *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; *Contra Gent.*, II, c. 21; *Qq. disp. de potentia*, III, a. 5; Duns Scoto, *De rerum principio*, quaest. 6; Suarez, *Disputationes metaphysicae*, XX), la quale poi, nel fatto, si opponeva all'insegnamento della fede. Dubitando se anche la materia, e non solo le forme degli elementi, non fosse prodotta dall'intelligenza dall'orbe lunare, anziché intesa da Dio, Dante aveva ragione di credere che la sua Donna gli avesse trasmutato li dolci sembianti.

Del tutto fedeli al pensiero tomistico sono, per il prof. Calò, i versi del *Par.*, XIII, 52-78, che a me invece sembravano e continuano a sembrare ispirati alla dottrina dell'emanazione digradante di Avicenna. Quei versi sono posti, è vero, in bocca a san Tommaso; ma il Calò non vorrà negarmi che chi parla per bocca di Tommaso è Dante stesso! Del resto io son prontissimo ad ammettere, che i versi da me citati potrebbero anche ricevere un'interpretazione tomistica. Ma per far questo, bisogna dimenticare le altre teoriche cosmologiche nelle quali il Poeta si allontana dall'Aquinate e segue, pur modificandolo, Avicenna nonché il libretto *De causis*; in altri termini, bisognerebbe staccare quei versi dal sistema nel quale sono inseriti.

*
**

Nel capitolo su Dio — nel quale il prof. Calò vede uno sforzo vano, che io avrei compiuto per ritrovare nelle dottrine dell'Alighieri tracce delle dottrine emanatistiche dei neoplatonici — avevo esplicitamente ammesso che Iddio è, per Dante, causa efficiente dell'essere dell'universo, nonché motore ed eccitatore del divenire di esso (p. 39). In ciò il Poeta è d'accordo, non con san Tommaso in particolare, ma con tutte le scuole cattoliche del

medio evo. Ma, pur tenendo fermo su questo punto, Dante — sostenevo — ha un modo tutto particolare di presentare il processo creativo e l'azione divina sul mondo, tale da avere un riscontro soltanto nei neoplatonici scolastici della fine del secolo XIII, come l'Autore dell'opuscolo *De intelligentiis*, pubblicato dal Baeumker, e maestro Teodorico di Vriberg; i quali, non meno di Dante, tenevano fermo sulla distinzione di Dio dal mondo, nonché sul concetto di creazione. Non si tratta perciò di fare di Dante né un emanatista né un plotiniano (nessuno dei neoplatonizzanti scolastici, indicati come tali dagli storici della filosofia, fu neoplatonico al modo di Plotino e di Proclo), ma di mettere in evidenza gli elementi di quei sistemi, che il Poeta si è assimilato nella costruzione del proprio edificio filosofico. E come elementi di origine neoplatonica, affatto estranei al pensiero tomistico, io avevo additato un'evidente traccia di quella che è stata chiamata dal Baeumker (*Witelo*, pagg. 357-514) la « Lichtmetaphysik », e della teorica della creazione per intermediari.

Quanto alla prima, il prof. Calò osserva che si tratta di una « rappresentazione poetica della realtà sovrannaturale » (p. 270). Ma ciò non mi persuade.

Che Dio non sia luce nel senso materiale della parola, è evidente. Senonché questo è vero non solo per l'Alighieri, ma anche per i neoplatonici e i neoplatonizzanti, compreso l'ignoto autore dell'opuscolo *De intelligentiis*. Ciò, per altro, non significa punto che si tratti di una metafora o d'un'immagine poetica. Sono note, infatti, le discussioni medioevali intorno alla natura della luce; ed è noto come, non soltanto per l'autore del *De intelligentiis* ma anche per san Bonaventura, Iddio è luce « quantum ad proprietatem vocabuli », benché non possa dirsi lo stesso « quantum ad usum communem » (*II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, ad 3).

A una dottrina della luce, profondamente diversa da quella di san Tommaso (*S. th.*, I, q. 67, a. 2) l'Alighieri accenna, quando rappresenta l'empireo come « pura luce intellettuale piena d'amore » (espressione che erro-

neamente alcuni, citando questo verso, intendono di Dio). L'empireo non è corpo, poiché contiene sotto di sé « il maggior corpo », cioè il cielo cristallino (*Par.*, XXX, 39). L'empireo non è Dio, ma uno splendore divino, una « luce che visibile face lo creatore alla creatura » (*Par.*, XXX, 100). Ma benché non sia corpo, ma pura luce intellettuale, esso « è il sovrano edificio del mondo nel quale tutto il mondo s'inchiede » (*Conv.*, II, 4). e che comprende, a mo' di sfera, e localizza il cielo cristallino (*Par.*, XXVII, 102-103). L'empireo è così il termine medio tra la Mente divina, puro spirito, e il più nobile dei corpi, ossia la sfera del primo Mobile. La pura luce intellettuale dell'empireo, è riflessa « al sommo del Mobile primo, che prende quindi vivere e potenza » (*Par.*, XXX, 106-108). Cosicché, se nella « virtute » del primo cielo mobile o cristallino « l'esser di tutto suo contento giace » (*Par.*, II, 112-13), è appunto perché questo riflette la luce dell'empireo, ossia del « cielo della divina pace », entro al quale si muove con velocità quasi incomprensibile, « per lo ferventissimo appetito che ha ciascuna sua parte d'esser congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo cielo quieto » (*Conv.*, II, 4). « Lo ciel seguente », ossia il cielo stellato, per mezzo dell'infinita varietà delle stelle, « quell'esser » contenuto nella virtù del primo Mobile, « parte per diverse essenze, da lui distinte e da lui contenute » (*Par.*, II, 115-17). Come avviene questa trasmissione d'influenza? Il Poeta lo dice in modo chiaro un poco più sotto (vv. 127 e segg.):

Lo moto e la virtù dei santi giri,
come dal fabbro l'arte del martello
dai beati motor convien che spiri.

Le sfere celesti son corpi vivi (v. 140), ai quali l'intelligenza motrice si lega come vita in noi (v. 141): così è che il cielo stellato « dalla mente profonda che lui volve », cioè dall'intelligenza motrice, « prende l'immagine e fassene suggello »; allo stesso modo che il corpo umano, « per differenti membra e conformate », si fa strumento della virtù dell'anima, sua forma. L'intelligenza motrice serve quindi

a trasformare l'influenza che piove dalla sfera superiore, a rifletterla, e, riflettendola, a spiegarla e moltiplicarla. Riassumendo questo processo, il Poeta dice che

questi organi del mondo così vanno,
come tu vedi omai, di grado in grado,
che di su prendono e di sotto fanno.

Il prof. Calò mi farà osservare che quest'ordine d'influenza celeste è ammesso anche da san Tommaso (*S. th.*, I. q. 115, a. 3; *II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2; *De verit.*, q. 5, a. 5; *Contra Gent.*, III, 82). Ed io rispondo che la dottrina dell'influenza degli astri nel medio evo era ammessa da tutte le scuole. San Tommaso poi, come io stesso avevo già rilevato (pagg. 28-29), non solo l'accetta, ma le dà lo stesso significato metafisico, che essa possedeva presso i filosofi arabi e segnatamente presso Avicenna. Pure, mentre l'Aquinate (*S. Th.*, I, q. 63, a. 4; q. 110, a. 2) cerca e quasi si sforza di staccarsi dal « datore delle forme » di Avicenna, per mezzo del concetto aristotelico, che ciò che si genera e si corrompe non è la forma ma il composto; Dante, su questo come su altri punti, segue ancora l'opinione di Avicenna.

Ma giacché il prof. Calò mi rimprovera di trascurare i confronti fra Dante e san Tommaso, mi si permetta di farne uno tra la gerarchia dei cieli ammessa dall'uno e quella ammessa dall'altro. Cominciamo dall'empireo. Questo è corpo lucidissimo per l'Aquinate (*II Sent.*, d. 2, q. 2, art. 1-2); mentre per l'Alighieri è pura luce intellettuale, posta fuori del maggior corpo. Questa luce intellettuale, termine medio tra la luce divina e la luce materiale, si riflette sul primo Mobile che prende quivi vivere e potenza. Tommaso rigetta questa influenza dell'empireo, nel commento *In II Sent.*, (l. c., a. 3), l'ammette soltanto come più probabile nella *S. th.*, (I, q. 66, a. 3, ad 2) e la ritiene senz'altro come vera nel *VI Quodl.*, q. 11. Che cosa influisce l'empireo sul primo Mobile? Per Tommaso: « aliquid fixum et stabile; puta virtuten continendi et causandi vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens ». Per

Dante: « vivere e potenza ». La vita del primo Mobile è il suo moto invariabile. L'empireo perciò muove il cielo, non come causa efficiente ma come causa finale (*Conv.*, II, 4) per il desiderio di ogni sua parte, trasfusogli dall'intelligenza motrice (causa efficiente), di essere congiunto con ogni parte del cielo quieto. Dante concepisce le sfere celesti come corpi vivi animati da una mente motrice. E la luce sensibile che piove dai corpi celesti sulla terra, e tutte le qualità degli stessi corpi, per es. le macchie lunari, derivano dalla mente profonda che avviva la sfera, ed è « formal principio che produce » tutte le qualità di essa. Corpo vivo animato d'intelligenza, si capisce come la sfera celeste sia produttrice delle forme del mondo infralunare. Tommaso, per quanto sostenga che la dottrina dell'animazione del cielo non è contraria alla fede, pure per conto suo la rigetta; e con essa rigetta il modo di spiegare le influenze celesti ammesso da Dante; nonché la dottrina, che dalle sfere derivino le forme dei quattro elementi e delle cose che di lor si fanno.

Ben più vicino che a san Tommaso, il Poeta lo è, anche questa volta, a Teodorico di Vriberg (cfr. Krebs, *l. c.*, pagg. 71-72 e 63*-68*). E Teodorico e Dante sono sotto l'influenza delle dottrine avicennistiche e neoplatoniche.

*
* *

E con questo vengo all' « esempio più cospicuo » del procedimento onde io, secondo il prof. Calò, non mi preoccuperei « gran che di ricercare pazientemente in san Tommaso, se vi sia tanto quanto basti per spiegarci sostanzialmente il pensiero di Dante ». L'esempio è fornito dal modo, col quale ho tentato di stabilire, nella maniera la più esatta possibile, la dottrina dell'Alighieri intorno alla generazione delle cose in generale e dell'uomo in particolare. Il Calò riassume dal Sertillanges il processo, onde l'Aquinate cerca di spiegare la trasformazione sostanziale, ossia la generazione e la corruzione delle cose; e in conformità della dottrina tomistica interpreta il pensiero di Dante.

Ma è troppo evidente che egli s'inganna. Ed ecco perché. La dottrina tomistica dell'agente *univoco* esige che, in *prima productione*, le cose corporee fossero create tutte quante immediatamente da Dio « in loro essere intero », salvo forse gli *animali imperfetti*; che altrimenti, se il generante fosse di un'altra specie da quella del generato, l'agente della generazione non sarebbe più *univoco*. Per Dante, invece, le forme dei quattro elementi e delle cose che di lor si fanno, non son create immediatamente da Dio, né hanno nella materia prima un agente *univoco*; ma emanano dalla *virtù informante* delle stelle. Lo stesso accade necessariamente per le forme superiori a quelle elementari; per la buona ragione, che nessuna specie inferiore è agente *univoco* (e molto meno *analogo*) di un essere della specie superiore. Perciò, tutta intera la gerarchia delle forme nel mondo infralunare (fatta eccezione per la parte intellettuale dell'uomo) è prodotta dalla *virtù informante* delle sfere celesti. Né qui è il caso di osservare, che ciò che si produce è il composto e non la sola forma. Poiché con questo si mirava appunto a spiegare la trasformazione sostanziale per mezzo dell'agente *univoco*. Ora, ciò che manca, nella prima produzione delle diverse specie di esseri corruttibili, è appunto tale agente *univoco* che non c'è, perché è contraddittorio che ci sia. Fin qui, dunque, il pensiero di Dante è perfettamente avicennistico. Dopo che le stelle hanno realizzato le prime specie di tutte le cose, allora è il caso di parlare di agente *univoco*; perché solo allora può esser vero, che « simile generat sibi simile ». Ma neppure a proposito della generazione univoca Dante è d'accordo con san Tommaso. E veramente io mi lusingavo di averlo dimostrato ad esuberanza; ma il prof. Calò ha tentato di togliermi questa illusione. Vediamo se c'è riuscito.

Per lui, Dante « descrive il processo generativo come l'avrebbe potuto descrivere lo stesso san Tommaso ». Il male è che san Tommaso l'ha bell'e descritto, anche lui, questo processo; e in modo affatto differente da quello di Dante.

Per san Tommaso, la virtù attiva del seme del

maschio agisce sulla materia apprestata dalla femina, *in qua quidem materia* (eppure l'avevo notato!) *statim a principio est anima vegetabilis*, e vi attua la forma sensitiva. Ove è da notare, che l'anima vegetativa non è il fine e non succede alla corruzione della virtù attiva del *seme*. Ma il seme serve a svegliarla dallo stato di torpore in cui la trova, e a farla passare dall'atto primo all'atto secondo, ossia all'operazione. E così la virtù attiva del *seme* (si noti!) serve a *preparare* l'avvento della forma sensitiva (*Summa theol.*, I, q. 119, a. 1, ad 4). Che cos'è che produce questo nuovo e più alto principio? San Tommaso esclude assolutamente, che esso sia dovuto all'evolversi del principio o forma precedente (*S. th.*, I, q. 118, a. 2, ad 2; *Contra Gent.*, II, c. 89); ed afferma che esso è tirato dalla *potenza* della materia. La quale potenza non è qualcosa di attivo, come volevano gli agostinisti, un germe latente che si espliciti ed apparisca; ma pura capacità *passiva* di ricevere. La forma è realizzata, insieme al composto, in virtù sempre di un agente esterno, che non importa ora dire quale sia. L'agente esterno produce la forma, o, meglio, la tira dalla potenza della materia, procedendo per gradi *discontinui*. Ma per quanto la forma sia prodotta insieme col composto, essa, per l'Aquinate, è *realmente* distinta dalla materia, sebbene non possa esistere senza di questa; ed è un qualche cosa di fisso ed invariabile, come l'idea platonica, da cui storicamente deriva e alla quale fu sostituita; anzi, come i numeri e le figure geometriche: *nulla forma substantialis recipit magis et minus*. Perciò, quando l'agente esterno produce dalla potenza della materia una nuova forma, la precedente si corrompe cedendole il posto. Ne una precedente c'è più bisogno; poiché nella gerarchia delle forme, il grado superiore contiene già in sé tutto quello che si trova nel grado inferiore.

Non così stanno le cose per Dante. Il quale dice espressamente e nella maniera più chiara che, fattasi anima vegetativa, la virtù del seme paterno arriva sino alla vita del senso (*Purg.* XXV, 52-57). Uno stesso principio interno lotta tra le strette della materia,

e poco a poco sviluppandosi e rafforzandosi in questa lotta, crea l'organismo e arricchisce la propria intima energia vitale. Con ciò Dante torna alle *ragioni seminali* degli agostinisti. E un linguaggio schiettamente agostinistico è, per chi conosca le teoriche dei filosofi medioevali su questo punto, quello adoperato da Dante. « Il v. 52 [*Purg.*, XXV] è... la rivelazione dell'identità di vedute », osserva il Calò, « tra san Tommaso e Dante, il quale parla appunto della virtù attiva che finalmente è fatta anima » (pag. 274). Ma finché egli mi dirà che questa è la sua « impressione », come confessa una pagina innanzi, transeat, mi do vinto, non ho da ripetere; poiché le *impressioni* sono su per giù come i gusti. Un'impressione non ha, finché pura impressione soggettiva, nessun valore dimostrativo, per sostenere la verità di una tesi. Ora, contro l'affermata identità di vedute tra san Tommaso e Dante, sta il senso semplice, chiaro, esplicito del verso citato e di quei che lo seguono. « Anima fatta la virtù attiva », non ha senso per san Tommaso; poiché la virtù del seme non si fa mai e non è mai fatta, per lui, anima vegetativa (com'è il caso nel verso del *Purgatorio*). E ciò per due ragioni. Primo, perché l'anima vegetativa, per san Tommaso, è già contenuta *statim a principio* nella materia apprestata dalla femina. La virtù del seme paterno non fa che destarla dal letargo, e preparare, come *agente strumentale*, le condizioni favorevoli all'avvento dell'anima sensitiva. Secondo, perché nessuna forma può farsi od esser fatta altra da quella che è. Si senta ciò che l'Aquinate scrive a questo proposito (*Contra Gent.*, II, 89): « Neque etiam dici potest, quod quidam dicunt, ipsamet virtutem seminis, quod est corpus organizabile etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo, *semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem* (« Anima fatta la virtù attiva, qual d'una pianta » etc.); deinde, *organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perducere ut sit*

anima sensitiva (« tanto ovra poi, la virtù attiva, che già si muove e sente ». *Purg.*, XXV, 52-7)... *Secundum enim hanc positionem sequeretur, quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum, et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ulterius, quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio: QUAE OMNIA SUNT IMPOSSIBILIA IN NATURA* ». Ogni commento guasterebbe la chiarezza di questo testo dell'Aquinate. Il quale combatte appunto l'opinione seguita da Dante, come risulta anche da quello che è detto della parte intellettuale, in questo stesso luogo della *Somma Contra Gentiles* e in quello corrispondente della *Summa theologiae*, I, q. 118, a. 2, ad 2, che più giù riferirò. Né creda il Calò che la divergenza fra Dante e Tommaso su questo punto sia un'inezia. Essa, al contrario, accusa concetti radicalmente diversi intorno alla *forma* e al divenire sostanziale. Dante è ora un agostinista alla maniera di san Bonaventura, ed un seguace della teoria delle *rationes seminales*, accettata solo in apparenza da Tommaso. La *virtù informante* delle stelle ha effettuato nella *pura potenza* le prime forme sostanziali di tutte le specie del mondo infralunare (avicennismo); realizzate le prime specie, dagl'individui di queste si stacca il *seme* che reca seco una virtù attiva, la quale, mercé « lo raggio e il moto delle luci sante », si fa prima anima vegetativa e quindi sensitiva (agostinismo). Avevo dunque ragione io di dire che tra il modo di concepire di Dante e di san Tommaso c'è un abisso, ossia vi son di mezzo quei tre *impossibilia in natura* che Tommaso vede, e Dante no. Il prof. Calò, invece dell'abisso, vede nientemeno che l'« identità di vedute »!

Da quanto son venuto dicendo risulta, che in ogni vivente non c'è se non un unico principio vitale, dal principio alla fine dello sviluppo di esso. La virtù attiva, che è nel seme della pianta, si sviluppa e si fa anima vegetativa; nell'animale essa tende anche più in sù, e diviene anima sensitiva. Nell'uomo

c'è quindi un unico principio vitale che, sviluppandosi dallo stato iniziale di virtù attiva del germe umano, si è fatto a poco a poco anima vegetativa e sensitiva. — Contro questa mia interpretazione del chiarissimo ed evidentissimo pensiero del Poeta, il sig. Calò obietta il passo del *Convivio*, II, 2 ove si parla delle tre *potenze*: vegetativa, sensitiva e intellettuale, e della loro coordinazione gerarchica, in modo che la prima è fondamento alla seconda e questa alla terza. Ora, in quel luogo si parla di tre *potenze* e non di tre *forme*; e si vuol dire, che la seconda non può esistere senza la prima, né la terza senza la prima e la seconda. Il che è molto semplice, ed io non l'ho mai negato. Ciò anzi si verifica appunto nel mio modo d'interpretare il pensiero di Dante. Infatti la vita vegetativa non è ancora quella sensitiva che si svilupperà più tardi, come la virtù attiva del *seme* non è ancora l'anima vegetativa, se non in potenza (potenza attiva e non semplicemente passiva). In una parola, Dante afferma in quel luogo, con Aristotele, che la potenza di sentire non si verifica se non dove è già la potenza di nutrirsi; e che la potenza intellettuale umana suppone il senso e la vita vegetativa. E questo dicevano perfino coloro che ammettevano nell'uomo tre principii vitali realmente distinti e coesistenti. Altro che « san Tommaso puro e schietto »!

*
*
*

Come sorge, secondo Dante, l'anima umana? Anche questa volta il prof. Calò non fa che trovare identità di vedute tra l'Aquinate e l'Alighieri, precisamente là dove io addito divergenze, e divergenze profonde. Vediamo un po' chi ha ragione.

Il pensiero di Dante, anche su questo, è chiaro ed esplicito, tanto nel Canto XXV del *Purgatorio*, quanto nel passo corrispondente del *Convivio*, IV, 21. Se non mi sono indugiato in confronti tra questi due luoghi, è perché non son mai riuscito a scorgere tra l'uno e l'altro divergenze che non fossero puramente verbali. La difficoltà del Witte, il quale vede nel *Convivio* una differenza da quello che è detto nel *Purgatorio*, credo di averla

risolta pienamente (pag. 44, nota 2), e che non resti in proposito dubbio di sorta. Secondo il *Convivio* come secondo la *Commedia*, l'anima umana sorge così: attuata nell'embrione, nel modo detto di sopra, l'anima sensitiva, questa (si noti!) riceve dalla virtù del motore del cielo l'intel letto possibile, spirito nuovo di virtù repleto, il quale ciò che trova quivi, cioè nell'embrione, di attivo (e di attivo ci trova l'anima sensitiva la quale è apparecchiata a ricevere l'intelletto possibile) tira in sua sostanza, e fassi, dello sprito nuovo e dell'anima sensitiva, un'alma sola; così dell'*umore*, che cola dalla vite, e del raggio del sole si fa una sola sostanza, il vino. L'opinione del Poeta è riassunta da san Tommaso nel luogo, già riferito in parte, della somma *Contra Gent.*, II, c. 89 e nel seguente della *Summa theol.*, I, q. 118, a. 2, che riporto per intero: « Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducatur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva (« la quale incontanente prodotta, riceve dal Motore del Cielo lo intelletto possibile »), non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus quod intellectus venit ab extrinseco » (« procere si conviene... secondo l'opinione d'Aristotile e delli Peripatetici »). *Sed hoc stare non potest*, soggiunge l'Aquinate.

Un vero *tour de force* è quello compiuto dal prof. Calò per dimostrare l'accordo tra Dante e san Tommaso su questo punto.

Com'è noto, per il Dottore angelico l'anima vegetativa, grazie alla quale l'embrione viveva da principio la vita delle piante, si *corrompe* all'istante in cui succede un'anima più perfetta che è insieme nutritiva e sensitiva. *Corrotta* anche quest'ultima, subentra, al termine del processo generativo, l'anima razionale, la quale è creata immediatamente da Dio, ed è nello stesso tempo sensitiva e vegetativa. Come intende il Calò questo processo? « La forma intellettiva », egli scrive, « riassorbe in sé l'anima nutritiva e la sensitiva, le quali muoio-

no, *a cost dire* » (sono io che sottolineo), « come sostanze distinte e rinascono come elementi o proprietà di una sintesi superiore..., che è l'anima umana » (pag. 277). « La *corruptio* di cui parla san Tommaso.... non esprime se non questo concetto, che la forma precedente al sopraggiungere di una forma più perfetta *cambia specie* (altrimenti la forma risultante, una di numero, appartenerebbe a più specie [*sic* /]), non è più precisamente quella di prima » (pag. 278). Ora il Calò non si accorge che precisamente questo cambiamento di specie da parte di una forma è un non senso, un *impossibile in natura*, per san Tommaso. La forma è qualcosa di fisso, incapace di divenire. Di più nella gerarchia delle forme, il grado superiore contiene già in sé stesso quello inferiore. Quindi è, che per l'Aquinate è assurdo e inutile il riassorbimento di una forma inferiore in superiore. « Anima intellectiva... *simul* est sensitiva et vegetativa », dice egli (*S. th.* I, q. 118, a. 2).

L'anima umana è creata tutta intera da Dio, e quanto alla potenza vegetativa e sensitiva, e quanto alla potenza intellettiva. San Tommaso non parla mai, né nei suoi scritti vi è il minimo accenno a un cambiamento di specie da parte di una forma, o all'assorbimento di cui parla il Calò. Egli dice invece che una forma si corrompe quando ne sopraggiunge una più perfetta, la quale ha tutto ciò che aveva la forma antecedente e qualcosa di più. A proposito della dottrina dei *misti*, l'Aquinate non dice niente di diverso (cfr. *S. th.*, I, q. 76, a. 4. ad 4). Per avanzare un'interpretazione tanto straordinaria del pensiero tomistico, non basta essere radicali, ci vogliono delle prove; tanto più quando si tratta di andare contro il senso ovvio dei testi. Invece il Calò, a sostegno della sua interpretazione, non reca che l'autorità dello Zoppi, il quale segue le orme del Morando (*Esame critico delle XL proposizioni rosminiane*, pagg. 314-15), che dipende alla sua volta dal Rosmini (*Teosofia*, I, n. 646, pag. 619). Ora il Rosmini reca, nell'interpretazione di san Tommaso, un concetto dinamico tutto suo, e affatto estraneo all'idea aristotelica e platonica della forma. Del resto, questo modo d'intendere il pensiero di san

Tommaso, è esplicitamente escluso dallo stesso Aquinate nel commento alle *Sentenze*, II, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4: « Anima... sensibilis in homine per essentiam coniungitur animae rationali; et ideo totum est per creationem. Sed tamen modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus; quia in semine hominis est etiam virtus formativa, sicut in aliis animalibus. Sed quia actio illius virtutis est materialis, ut dictum est, non potest actio eius pertingere ad essentiam immaterialem; sed tamen per actionem huius virtutis primo consequitur conceptus vitam nutritivam et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit, in hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones.... quando venit ad secundam perfectionem prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundae. Et sic patet quod, in infusione animae rationalis, homo simul consequitur in una essentia animae animam sensitivam et vegetativam, et priores perfectiones non manent eadem numero ». E la stessa cosa egli asserisce nella *Q. disp. de anima*, a. 11, ad 10: « licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animae, quae est simul vegetabilis et sensibilis et rationalis, EST AB EXTRINSECO ».¹ Perciò le espressioni: « hac corrupta », « corruptis formis praecedentibus », ecc., sono equivalenti al « qua abiecta » o « ablata » della *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, ad 3, della *Qq. disp. De Pot.*, q. III, a. 9, ad 9; cfr. *Q. disp. De Anima*, a. 11, ad 1.

La divergenza, dunque, tra Dante e san Tommaso sull'importantissima quistione del-

l'origine dell'anima, è d'un'evidenza che anche alcuni comentatori della *Divina Commedia* l'hanno intraveduta, sebbene non abbiano saputo precisare in che cosa essa consista! Né gli sforzi del prof. Calò bastano a ridurla.

*
**

Nel mio scritto, io avevo tentato di fissare il significato storico della dottrina di Dante, avvicinandola a quel gruppo di opinioni più o meno consimili, che prendono le mosse dall'antica dottrina platonica delle tre anime. Fra queste opinioni, avevo accennato specialmente a tre, e cioè a quella del Kilwardby, di Pier di Giovanni Olivi, nonché a quella riferita e combattuta già da Giovanni de la Rochelle.¹ (e non di G. de la Rochelle, come dice per svista il Calò; il quale sbaglia anche affermando che il De Wulf avesse studiata questa dottrina). Esse non sono per altro le sole da potersi confrontare con quella di Dante. Il sig. Baumer, in un articolo che ha avuto la bontà di scrivere a proposito del mio studio (*Deutsche Literaturzeitung*, 1 nov. 1913), mi ha segnalato inoltre la teorica di Alfredo di Sarsel, del principio del secolo XIII. San Tommaso poi riferisce, come s'è visto, un'ultima opinione differente da tutte la precedenti, e che sembra essere precisamente quella di Dante. Però l'Aquinate non ci dice da chi fosse seguita, a' suoi tempi, la dottrina da lui rigettata. Ma questo importa poco. A me premeva di mostrare (e credo di averlo fatto quanto bisognava) che il pensiero dell'Alighieri, su questo punto, si muove in un ambiente saturo di influenze platoniche ed averroistiche, e che egli colla soluzione data al problema dell'origine dell'anima umana, tiene, come l'Olivi ed altri suoi contemporanei, una via di mezzo tra l'averroismo e il tomismo. Per Tommaso d'Aquino, l'anima intellettiva è forma unica del composto umano, identica sostanzialmente coll'anima vegetativa e sensitiva, creata tutta intera da un agente estrinseco, Iddio, individualizzata per la sua unione

¹ Del resto quest'opinione è molto più antica di san Tommaso; ed ha un significato storico preciso, determinato dall'opinione alla quale si opponeva. ALESSANDRO DI HALES (*Summa theologiae*, p. II, q. 87, a. 6) dice: Alii ponunt, supposito quod rationalis habeat suam vegetativam et sensitivam, necessario duas vegetativas et duas sensitivas in eodem esse. Et priores cessari ab operatione, fortiore virtute superveniente ». E rigettata questa opinione, l'Hales seguita: « Quidam autem ponunt priores corrumpi, rationali adveniente (evidentemente questa seconda opinione suppone, come la prima, « quod rationalis habeat suam vegetativam et sensitivam »), et tamquam ad tempus commissas, completa organizatione, deficere ».

¹ Questa stessa opinione è riferita, quasi colle stesse parole, e combattuta anche da Aless. di Hales (*l. c.*).

col corpo di cui è forma, e moltiplicata col numero degl'individui umani. Per Averroè, al contrario, l'intelletto possibile è distinto dalle forze vegetativo-sensitive, è anzi una sostanza separata e quindi unica per tutti gli uomini. Per Dante, l'intelletto possibile si unisce all'anima sensitiva venuta per generazione; e, assorbita questa in sé, si fa con essa un'alma sola. Con Averroè e contro Tommaso, Dante sostiene dunque che soltanto la parte intellettiva dell'anima viene di fuori, mentre quella vegetativo-sensitiva si sviluppa *ex traduce*. Con san Tommaso, poi, anzi con tutti i principali maestri della Scolastica e contro Averroè, Dante vuole che l'intelletto possibile non sia *disgiunto* dall'anima. Tutte le opinioni da me citate come affini al pensiero del Poeta, hanno appunto questo carattere generale: ciascuna di esse tenta, a suo modo, una via di mezzo tra le due posizioni estreme, di un'anima creata per intero da Dio e di anima proveniente totalmente per generazione; ciascuna di esse, inoltre, rigetta la dottrina platonica delle tre anime e cerca di dare una spiegazione del formarsi di anima sola. Una è l'anima umana per il Kilwardby, una per lo stesso Olivi, e una anche per l'Alighieri. Soltanto questi dà dell'unità dell'anima una spiegazione diversa dai primi due. Per lui, lo *spirito nuovo* creato da Dio, cioè l'intelletto possibile, tira in sua sostanza la virtù vegetativa-sensitiva, e così fassi un'alma sola, che è forma del composto umano. Il Pomponazi vide bene, come siffatte teoriche si differenziassero insieme e dalla dottrina averroistica e da quella tomistica, quando scriveva (*De immortalitate animae*, cap. V): « Est alter modus de enumeratis, conveniens cum primo, quantum ad illud quod intellectivum realiter distinguitur a sensitivo, quandoquidem de eodem contradictoria dici non possunt, verum in altero ab illo distat. Nam secundum numerum sensitivorum, ponit numerum intellectivorum.... Verum et hi sic conformes inter seipsos diversificati sunt. Quidam enim ipsorum posuerunt animam magis se habere ad hominem ut motor ad motum, quam ut forma ad materiam.... Alii autem oppositum

asseruere, dicentes animam se habere ad hominem ut *forma ad materiam*, et non solum ut motor ad motum, veriusque dicendum hominem esse compositum ex anima et corpore, quam ipsum esse animam utentem corpore ». Cosa degna di nota: lo stesso Sigieri di Brabante, dopo aver sostenuto che la parte intellettiva dell'anima non è forma del corpo, postosi poi il problema, averroistico per eccellenza, se, cioè, l'intelletto sia unico per tutta la specie umana, confessa di avere avuto dei dubbî *a longo tempore*, e di non essere giunto ancora a una conclusione netta; e ciò non perché la dottrina averroistica si trovasse di fronte la fede, ma perché si trovava di contro la dottrina di altri filosofi, quali Avicenna, Gâzâli, e Temistio (*De anima intellectiva*, VII). Egli naturalmente inclina dalla parte di Averroè; ma nello stesso tempo sa di non aver con sé la certezza, e vede la possibilità di una soluzione diversa, la quale di sua natura apparterebbe al gruppo già numeroso delle opinioni medie tra l'averroismo e il tomismo.

Né l'opinione del Kilwardby, né quella dell'Olivi, né quella riferita da san Tommaso, furon mai condannate come eretiche. Dell'Olivi venne condannata solo una dottrina particolare, ove si sosteneva che la parte intellettiva dell'anima non è *per sé* forma del corpo umano. Ma in questo l'Olivi ebbe contrari perfino molti di coloro che come lui sottoscrivevano alla pluralità delle forme (cfr. DE WULF, *Hist. philos. médiév.*, pag. 385-6). Del resto, io stesso ammettevo che, tra le teoriche dell'Olivi e del Kilwardby e quella di Dante, vi sono differenze. Ma ciò non toglie che tutte queste dottrine appartengano ad una stessa grande corrente, e che tutte convengano in questo: « che la parte intellettiva dell'anima è distinta realmente dalla parte o parti vegetativo-sensitive; che essa sola è creata, mentre le altre derivano *ex traduce*; e che l'anima umana non è sostanzialmente semplice ». La conclusione mia, perciò, che la dottrina dantesca stia in mezzo tra l'averroismo e il tomismo, non è affatto un arbitrio; e le prove che io ne ho addotte, con-

frontando tra loro il pensiero di Tommaso e quello di Dante (frinteso l'uno e l'altro dal prof. Calò), sono tanto serie e tanto solide, che le critiche mosse loro non ne rovinano neppure una.

* * *

Quanto io scrissi, dunque, intorno alla cosmologia e alla psicologia dell'Alighieri, resta finora intatto. I capitoli intorno alla conoscenza e alla moralità non sono stati analizzati dal prof. Calò; così mi trovo dispensato da rispondere alle due o tre critiche fattemi *en passant*. Quanto al rimprovero generale che egli mi fa, di trascurare il confronto tra il pensiero di san Tommaso e quello di Dante, faccio osservare che io mi sono limitato ad accenni, supponendo la conoscenza di tutta la storia della filosofia medievale, che non dovrebbe essere trascurata (e spesso lo è) dagli studiosi del poema sacro. Del resto, quegli accenni non si riferiscono affatto, come il Calò può persuadersi da quanto son venuto finora dicendo, a contatti estrinseci, a corrispondenze verbali e a coincidenze secondarie, ma a dottrine ben note e bene organiche, le quali nello sviluppo del pensiero dantesco hanno lasciato traccie profonde. Il prof. Calò, il quale non si è contentato di quelli accenni, ma ha intrapreso per conto suo lo studio parallelo del pensiero di Dante e di quello di san Tommaso, ha scorto identità di vedute proprio là dove c'era divergenza e talora opposizione!

* * *

Riesaminiamo ora la questione di Sigieri. A dare alla presenza del Maestro brabantino nel *Paradiso* dantesco un significato enormemente enigmatico e quasi direi strano, ha concorso il pregiudizio di un Dante puro filosofo tomista. È questo un pregiudizio divenuto ormai leggenda. L'Autore del *Convivio* e della *Commedia* è scolastico, questo sí; ma non segue le idee di nessun maestro in particolare. Discepolo di tutti i grandi maestri e rappresentanti del pensiero antico e medioevale, ha preso da tutti; ma ciò che ha preso,

ha poi ripensato per conto suo, rielaborandolo per farlo entrare nel proprio sistema. Dante non è tomista come non è un averroista. Seguace alcune volte delle opinioni dell'Aquinate, toglie molte delle sue idee da scuole affatto diverse e talora anche antagonistiche a quella di san Tommaso.¹ Tale è il caso, come s'è visto, per le dottrine cosmologiche e psicologiche.

Chi era Sigieri per Dante? Un maestro, anzi un celebre maestro parigino, che a causa del suo insegnamento si era attirata l'invidia dei suoi contemporanei, onde ebbe talmente a soffrirne, che « a morir gli parve venir tardo ». (Mi pare che questa sia l'interpretazione più verosimile degl'*invidiosi veri*). Il Poeta tace e forse ignora la tragica fine in Orvieto. Egli allude solo a persecuzioni suscitate contro Sigieri dall'invidia. Invece parla esplicitamente di lui come di uomo dai « pensieri gravi », degno di stare fra i grandi luminari della scienza cristiana; e sa con molta esattezza, che lo stesso era maestro nella facoltà delle arti. È già strano per sé stesso

¹ I commentatori della *D. C.* non dovrebbero dimenticare che il *tomismo* è una grande corrente tra le altre correnti filosofiche del medio evo. Ma il *tomismo* non è la *Scolastica*. Perché Dante dovesse dirsi *tomista*, bisognerebbe dimostrare che egli segue l'Aquinate in quelle dottrine che caratterizzano il *tomismo* e che fanno di questo una scuola in lotta colle altre scuole; per es., con quella francescana. Molte volte l'accordo tra Dante e Tommaso, in quei luoghi dove i commentatori non hanno frinteso l'uno o l'altro, o tutti e due insieme, riguarda teoriche comuni a tutto un gruppo di scuole e, non di rado, a tutta la Scolastica. Un esempio chiarirà meglio la cosa. I commentatori e lo stesso Calò rimandano a due passi di san Tommaso per l'intelligenza delle prime quattro terzine del Canto IV del *Purg.* Nè io contesto loro il diritto di farlo. Ma non si dica che qui Dante è tomista. ALESSANDRO DI HALES, per esempio, e GIOV. DE LA ROCHELLE, morti tutti e due prima del 1245, si servono della stessa osservazione psicologica di Dante e di Tommaso, come argomento contro la teorica delle tre anime. La stessa dottrina dell'unità del principio vitale nell'uomo, non è caratteristica del *tomismo*; invece lo è la dottrina dell'unità della forma; e nella *S. theol.*, I, q. 76, a. 3 e 4, l'Aquinate ha ben distinto i due problemi.

supporre che Dante abbia voluto mettere nel suo *Paradiso*, tra i grandi dottori, un uomo di cui egli conosceva appena gli avvenimenti più importanti della vita, senza conoscerne le dottrine (non dico, si noti, gli scritti). L'esule fiorentino per le terre d'Italia, il quale sapeva dell'invidia scatenatasi contro il maestro del Vico degli strami a causa dei *veri* da lui sillogizzati, avrebbe poi ignorato questi stessi *veri*? E come poteva egli farsi un'idea dell'importanza di lui come maestro, e ritenerlo degno di esser glorificato da Tommaso d'Aquino nella sfera del sole? E come mai coloro, i quali avevano riferito a Dante gli avvenimenti parigini (poiché ad essi più che alla triste fine d'Orvieto sembra alludere l'Alighieri) non avrebbero parlato anche della natura dell'insegnamento che li aveva provocati? E che importanza quegli avvenimenti potevano avere senza che si rischiarassero dell'insegnamento da cui erano stati scatenati? C'è di più. Il posto che Sigieri occupa nella *ghirlanda* alla quale appartiene Tommaso, è lo stesso di quello riservato al calavrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato (*Par.*, XII, 140-1). Come Giovacchino di Flora, le cui dottrine erano state riprese e divulgate dai Fraticelli, si trova alla sinistra di Bonaventura nel secondo cerchio dei luminari della Chiesa, ed è lodato per il suo spirito profetico dal dottore di Bagnorea che pure avea combattuto, da generale del suo Ordine contro i Fraticelli e le idee gioacchimitiche; così alla sinistra di frate Tommaso si trova la luce eterna di Sigieri, combattuto per le sue idee averroistiche dal Dottore d'Aquino.

Il tono solenne che assume il dire di quest'ultimo parlando del maestro brabantino, dimostra chiaramente che il Poeta ha una *arrière-pensée*: ciò che egli fa dire all'antico avversario di Sigieri, non è un elogio come tutti gli altri, ma suona difesa, anzi riabilitazione di un perseguitato dall'invidia. Lo si era accusato di difendere dottrine eretiche. Ma è poi vero, per Dante, che egli le difendesse sul serio? Oggi a noi sembra chiaro che la distinzione della doppia verità fosse un sotterfugio per non aver noie. Ma lo era poi sempre?

Certo, in fondo all'animo di coloro che avevano escogitato quella dottrina, non ci poteva essere una doppia verità: o la dottrina della fede era vera, e falsa la sua opposta; o viceversa. Questo è chiaro per noi. Ma non lo era altrettanto per i medioevali. Anzitutto, la teoria della duplice verità non implicava l'esistenza di due verità in senso assoluto, ma il riconoscimento del dissidio che c'era tra la *philosophia*, ossia il pensiero greco-arabico che si voleva interpretare, e la dottrina rivelata. E tale riconoscimento è implicito anche in tutte le teoriche che proclamavano l'impotenza della ragione a dimostrare certe tesi, come l'immortalità dell'anima (Duns Scoto) e la stessa esistenza di Dio (Occam). È noto poi come la dottrina della duplice verità la si ritrovi spesso, a partire dal secolo XIII fino al Rinascimento, senza che palesi i caratteri evidenti dell'eresia. Ora, quando Sigieri protestava di esporre il genuino pensiero d'Aristotele, per quanto questo si opponesse agli insegnamenti della fede, niente vietava che ci fosse chi gli menasse buone le sue dichiarazioni e lo ritenesse sincero. In questo caso, si capirebbe come Dante potesse crederlo una vittima dell'invidia dei malevoli; Dante, che sa quanto la ragione sia debole per risolvere i più importanti problemi, come quello dell'immortalità dell'anima e della libertà, e che confessa di trovare una risposta del tutto soddisfacente e chiara solamente nella parola di Beatrice, ossia nel pensiero cristiano.

Inoltre, Sigieri — se si deve stare a quello che finora conosciamo di lui — non ostenta neppure quel disprezzo della dottrina rivelata, che è rimproverato agli averroisti da san Tommaso verso la fine del suo opuscolo *De unitate intellectus contra averroistas*. Anzi, nella prefazione a una prossima ristampa di questo opuscolo, che vedrà la luce presso il Laterza di Bari, credo di aver dimostrato, contro il Mondonnet, che l'Aquinate avesse di mira qualche scritto ben altrimenti violento che non le *Quaestiones de anima intellectiva* di Sigieri di Brabante.

Uomo dai gravi pensieri, vittima dell'invidia che lo aveva accusato e fatto condan-

nare come eretico (e per discolparsi della grave taccia, il Maestro del Vico degli strami se n'era appellato al giudizio del Papa), Dante lo fa riabilitare, nel suo *Paradiso*, dallo stesso Tommaso d'Aquino, strenuo campione contro gli averroisti de' suoi tempi. E questa riabilitazione doveva stare a cuore a Dante che, come filosofo, si era assimilato tante idee di quel movimento avicennistico-averroistico rappresentato da Sigieri.¹ Nella quistione capitale, poi, che divideva Sigieri e Tommaso, Dante aveva cercato, colla sua teorica dell'anima umana, una via di mezzo tra le due posizioni estreme, che per di più era stata

¹ Il C. si meraviglia perché faccio uso, parlando di Sigieri, dell'anonimo trattato *De necessitate et contingentia causarum*, che il Mandonnet sospetta sia di lui, ma senza riuscire a dimostrarlo. Ora quel trattatello, ispirato interamente alle dottrine di Avicenna, appartiene senza dubbio a quel complesso movimento che va sotto il nome di *averroismo latino*; e molte delle dottrine in esso contenute furono oggetto delle censure del Vescovo di Parigi. Richiamandomi ad esso, l'ho fatto perché l'opuscolo ci dice quali erano le idee dell'ambiente intellettuale a cui apparteneva Sigieri. E, del resto, prima di me se n'era servito il Mandonnet.

prevista, sul terreno strettamente filosofico, dall'Autore delle *Quaestiones de anima intellectiva*.

Certo, indovinare in particolare tutti i motivi personali e quasi direi empirici, che spinsero il Poeta a mettere nella bocca di Tommaso la riabilitazione di Sigieri, non è facile, e forse è del tutto impossibile. Ma che per Dante si tratti di una vera riabilitazione di un grande maestro, vittima dell'invidia, questo è troppo evidente; ed è ciò che è conosciuto dall'ipotesi, ingegnosa ma ingenua, del Mandonnet, basata sul preteso desiderio del Poeta di porre fra i grandi dottori del cristianesimo un rappresentante della filosofia pura! Ed è anche evidente che il Poeta non ignora le controversie del suo tempo, come pretende il Baeumker. Invece egli mostra di sapere che le persecuzioni di Sigieri furono scatenate dalle dottrine di lui, le quali gli aizzarono contro l'invidia dei malevoli; e che per le sue dottrine, Sigieri è degno della gloria dei grandi filosofi che illustrarono lo studio parigino.

Firenze, 26 settembre 1914.

BRUNO NARDI.





IL "BOCCACE", DI H. HAUVETTE¹

Un largo e intero studio, biografico e letterario, su Giovanni Boccaccio, era veramente desiderato da più tempo e, direi, atteso con ansia da tutti gli studiosi, quasi degno coronamento delle feste ultimamente celebrate per il sesto centenario dalla nascita del gran novelliere, e dei non pochi studi che la critica più moderna ha fatto, approfondendo questo o quel ramo della vita o delle opere del grande scrittore. E la mancanza d'un tale studio efficace e sintetico non potevasi naturalmente non attribuire alle gravi difficoltà che esso imponeva, poichè, per quanto famoso e popolare sia divenuto ormai il Boccaccio, altrettanto direbbesi che sia rimasta, almeno in gran parte, oscura e controversa la storia della sua vita; mentre, fra tanta congerie di scritti e di commenti antichi e nuovi, ardua cosa è certamente l'analizzare e giudicare con larga, perspicace e serena sintesi la multiforme e polisensa opera sua. Tanto più dunque noi Italiani dobbiamo essere grati all'opera d'un insigne maestro dell'Università parigina, che allo studio del Boccaccio, e, in generale, all'amore delle lettere nostre e d'Italia, ha dedicato da tant'anni l'anima colta e geniale, e ancora una volta effusa in questo bel volume boccaccesco, degno veramente, come la prefazione assai modestamente spera, della grande civiltà d'Italia.

La parte biografica è naturalmente fondata

¹ H. HAUVETTE. *Boccace. Etude bibliographique et littéraire*. Paris, A. Colin, 1914, pagg. 507.

sui pochi documenti che possediamo, e, in mancanza di questi, su quelle ipotesi che più verisimilmente si sono ad altri affacciate o si affacciano per la prima volta all'occhio perspicace del critico francese; il quale peraltro, anche quando analizza od assimila il resultamento degli studi e delle congetture altrui, sa mostrare sempre uno spirito acuto e originale, come dimostra sagacia e probità nel vagliare e nel respingere le opinioni che dissentano dalle sue. La parte poi più importante ed originale è l'illustrazione storica, psicologica ed estetica delle opere boccaccesche, dalle cui fonti, lungamente osservate e meditate con amore, l'Hauvette si studia sempre di trarre la maggior luce possibile per quella ideale ricostruzione della vita, dell'arte e dell'anima del Certaldese che è il fine ambito dei nostri studi e di questo volume. Nel quale è ancora da ammirare l'ordine ond'è concepita e svolta, in circa cinquecento pagine, la copiosa materia; ordine che risponde non soltanto ad un espediente, diciamo così, tecnico per la divisione del volume, ma anche critico, in quanto l'Autore studia e classifica le opere del Boccaccio secondo tre principali periodi della sua vita: giovinezza, maturità e vecchiaia; coordinando e integrando così lo studio della vita con quello delle opere che l'hanno resa immortale.

E veniamo ora ad un cenno un po' particolareggiato dell'ampio e poderoso volume. Un buon terzo di esso è dedicato dunque al primo periodo, onde vi si discorre con molto

garbo e sagacia, fra le tante ipotesi qui più folutamente avanzate, della nascita e dei primi anni del Boccaccio, portato a Firenze dalle rive della Senna dov'era stato, si sa, il frutto avventuroso degli amori di Boccaccino con una bella parigina a noi rimasta ignota, e alla quale ora l'Hauvette, con romantico e delicato pensiero, dedica il frutto degli studi suoi sul Boccaccio, giustamente rivendendo a lei, nel corso dell'opera, quel che di più vivido, di più grazioso e brioso sia apparso nell'indole e nell'arte del glorioso figliuolo. E anche questi ricorda con orgoglio il sangue della nobile genitrice, che lo rendeva ardito dinanzi alle grazie affascinanti e regali della Fiammetta, la figliuola, anche naturale, di Roberto d'Angiò, la quale fu, com'è noto, il *leit motiv* della giovinezza, anzi della vita intera, e di non poche e immortali pagine del Certaldese; e questi l'avrebbe, secondo il calcolo dell'Hauvette, incontrato il sabato santo del 30 marzo 1336. Da questa data comincerebbe dunque l'amore e, quindi, l'ispirazione di quelle opere giovanili legate al nome della Fiammetta, cioè la prima parte del *Filocolo*, il *Filostropo* e la *Teseide*: delle quali opere l'Hauvette ci offre, al solito, un'illustrazione sagace e compiuta, rilevando la parte retorica o mitologica, l'elemento sentimentale e personale dell'Autore; e quest'ultimo elemento è, in generale, una scorta ben temprata e vorrei dire sicura sotto la vigilante e scaltrita disciplina del critico, per stabilire o, almeno, per congetturare la data più probabile, e, quel che più importa, il contenuto e il valore psicologico delle opere boccaccesche.

Col *Filostropo* e la *Teseide* si chiude il soggiorno di Napoli consolato dalle grazie più seducenti della Corte angioina e della figliuola del Re, ma contristato pure dal tradimento, ahimè, della volubile e sensuale Fiammetta, e dalla povertà ond'era caduto, presso il monte Falerno, il Poeta, a causa del fallimento del padre; il quale vecchio ormai e solo nella casa fiorentina, richiamava presso di sé l'indocile e impenitente figliuolo. Il contrasto invero fra la nuova vita di Firenze, città gretta e bottegaia, nonché del tetto paterno, freddo e

vuoto, e la vita molle e sfarzosa della città angioina e delle dorate alcove di Fiammetta, traspare abbastanza nell'*Ameto*; del quale però l'Hauvette studia tutta la graziosa trama, ponendo in giusto rilievo l'influenza che esercitò su quella lo studio della *Divina Commedia*, e illustrando quei racconti d'amore che precorrono, com'è noto, l'opera massima del nostro Autore. E così sapientemente vi si discorre della fine del *Filocolo*, — il cui noto episodio d'*Idalagos* e di *Alleiram* sarebbe il funesto epilogo del romanzo con Maria d'Aquino — e dell'*Amorosa Visione*, i cui quadri didattici e allegorici erano bene nel gusto del XIV secolo, e avrebbero aperto la via a due opere assai celebrate nel Rinascimento, ai *Trionfi* del Petrarca e all'*Arcadia* del Sannazzaro; e nella *Visione* suddetta vede in conclusione l'Hauvette il cominciamento di quel processo d'idealizzazione su Maria d'Aquino che troverebbe un ulteriore svolgimento nel romanzo, da lei intitolato *Fiammetta*, e nelle rime che, com'è noto, celebrano costei, idealizzandola e trasfigurandola quasi secondo i principii del *dolce stil nuovo*. E piace veramente questo giudizio dell'Hauvette che, sul fine di quel romanzo, viene così a dare una spiegazione assai più congrua, credo, di quanto siasi da non pochi scritto finora: la Fiammetta erasi resa colpevole di tradimenti e sensualità volgari, sí, quanto si vuole; ma dopo alcuni anni, calmato l'impeto dei primi sdegni, poteva il vecchio poeta ed amante accarezzare idealmente la donna sua, attribuire ad altri eventi la colpa dell'abbandono, amarla ancora e sollevarla a più ideali altezze nel cuore come nell'arte sua.¹

¹ Tale fenomeno psicologico parmi ormai indubitabile, e degno anzi di maggiore studio per intendere a pieno l'evoluzione dell'arte e dell'anima del Boccaccio. Una certa evoluzione di sentimenti ho potuto avvertire io dall'egloga I alla II, da Galla fieramente aborrita da Damone dacché questi si vide co' propri occhi tradito, a Pampinea, amata e vagheggiata da Palemone pur dopo l'annuncio del triste abbandono: vedasi ora in proposito il mio recente volume *Il Bucolicum Carmen di G. Boccaccio, trascritto su l'autogr. riccard.*, ecc. (nella *Collezione di opuscoli danteschi* del

D'un'altra evoluzione poi tien conto assai giudizioso l'Hauvette nell' esporre l'ultima opera del periodo giovanile, quel caro idillio cioè fiesolano, tutto spirante malinconia e dolcezza, e penetrato da taluni sentimenti affatto teneri e nuovi per l'Autore: un sentimento di filiale bontà verso il padre, cui non guarderebbe più come al « vecchio freddo, ruvido ed avaro » dell'*Ameto*; e il sentimento inoltre della paternità, così eloquente in taluni episodii e figure del *Ninfale Fiesolano*, e rispondente a quello di cui, verso il 1343, sarebbe in realtà divenuto conscio l'Autore.¹

PASSERINI p. 169 e sgg. — A questo punto parmi che avrebbe fatto bene l'Hauvette a illustrare, con la solita sua acutezza e dottrina, anche le Rime del Boccaccio specialmente quelle che riguardano Fiammetta: ma se ne astenne forse per non invadere il campo, non ancora finito de' signori Manicardi e Massera, che, com'è noto, ne preparano da tempo l'edizione critica.

¹ Non così ugualmente condividerei l'ipotesi che il sentimento di tale paternità fosse dovuto alla nascita di Violante (la protagonista dell'egl. XIV) che varie ragioni m'inducono a collocare piuttosto tardi, nel 1353 o '54 al più, (cfr. il cit. vol., pag. 303) quando ancor certo vigevano nell'autore gli stimoli di Cupido (e ce ne darebbe, se mai, conferma la tentata avventura della vedova del *Corbaccio*. Mi si potrebbe, è vero, obiettare che a quell'età ormai difficilmente avrebbe continuato il Boccaccio la serie dei *bastardi*; ma ognuno può intendere facilmente che la generazione sua, e specialmente il Boccaccio, avverso al matrimonio per amore degli studi (sì da riprendere Dante!) non aveva certi scrupoli dell'età moderna. Altri figli naturali, oltre Violante, ebbe il Boccaccio, cioè Mario e Giulio, ricordati pure nell'egl. XIV, però in modo assai secondario, come quelli che più lontani dovevano essere ormai dall'età e dalla memoria del genitore; il quale difatti dice che non li può più raffigurare a causa della giovanile lanugine che aveva già ricoperto i loro volti. Alla nascita d'uno di loro potrebbe dunque richiamarci, se mai, l'ipotesi dell'Hauvette, bella veramente e spontanea quando si leggano le pagine suggestive del *Ninfale fiesolano* intorno al frutto degli amori infelici di Africo e Mensola il bambino, dico trepidamente accarezzato dalla mano dei nonni paterni. E chi sa che verso un figliuolo, sia pur naturale, del Poeta, non siasi mostrato anche pio il « vecchio freddo e ruvido » dell'*Ameto*, come difatti mostrasi tenero Asila (cioè Boccaccio) con la piccola Violante nell'egl. XIV?

* *

Nella seconda parte del volume l'Hauvette passa a discorrere della maturità del Boccaccio, e più particolarmente e distesamente dell'opera principale alla quale è affidata la sua celebrità, e che per noi quindi ha importanza maggiore. Precedono però alcuni cenni biografici dal 1345 al 1351, durante i quali anni è notevole il soggiorno del novelliere prima presso la Corte d'Ostasio a Ravenna (1346-'47) e poi presso l'Ordellaffi a Forlì, donde l'Hauvette lo farebbe arrivare senz'altro a Napoli, nel 1348, in mezzo a' famosi eventi che colpirono quella città per l'assassinio del re Andrea d'Ungheria e per la discesa del fratello Ludovico giustamente assetato di vendetta. A proposito di quegli eventi, un'altra evoluzione nota opportunamente l'Hauvette come avvenuta nello spirito del Boccaccio, della quale invero avevo più largamente discorso anch'io in un articolo degli *Studi su Giovanni Boccaccio*, — ch'egli pur si compiace di citare — spiegando cioè come l'autore della prima compilazione della III egloga, intitolata *Faunus* abbia espresso sulla discesa del Re ungherese un giudizio che poi le violenze da costui esercitate con esorbitanza e iniquità a Napoli assai sensibilmente mutarono; ¹ giudizio che doveva sulle prime subire anch'egli influenza della Corte forlivese contraria a quella angioina, e di cui peraltro rimane ben traccia anche nella seconda compilazione di quell'egloga, rimaneggiata poi sì da metterla in graduale accordo coi sentimenti espressi nell'egloghe IV, V, VI, favorevoli — ma non in tutto! — alla Casa angioina. Senonché, io non consento ora coll'Hauvette che la contraddizione lamentata già fra quell'egloghe non esista solamente pel fatto, secondo lui, che « *Boccace n'as pas inséré dans les églogues IV et V un seul mot tendant à disculper la reine, et inversement Louis de Tarente, qui est porté aux nues dans les églogues IV et VI, n'était aucunement en cause dans la troisième* »; ² poiché, s'è vero che il

¹ Pag. 190 e sg.

² Cfr. *La lupa e Polifemo nel « Bucolic. Carm. » di Giov. Boccaccio* nel vol. degli *Studi su G. Boccaccio* pel VI centen. della nascita (1913), pagg. 175 e sgg.,

Boccaccio non discolpa direttamente la Regina dall'accusa di viridicio (che del resto solo per riferimento altrui aveva inserita nella III egloga sotto l'allegoria della gravida lupa strangolatrice del pastore Alessi, (cioè del marito) è vero altresì che nella IV, Giovanna, la gravida lupa diventa la *pulchra Liquoris* unita a Doro, cioè a Luigi, « *munere* », cioè in grazia del fido Acciaiuoli; e specialmente nella V, in due versi che accennano alla fuga di lei e di Luigi al sopraggiungere di Polifemo, cioè del Re d'Ungheria, è senza dubbio compassionata con quel *tremebunda* accanto ad Alcesto, cioè il marito, quasi fosse stata una vittima e non l'origine prima della giusta ira dell'Ungherese.¹

E quando tutti questi elementi, sia pure sottili ma non mai trascurabili, mancassero nello stesso *Buccolicum Carmen*, non troviamo nel *De Casibus* accusati come regicidi soltanto i nobili della Corte angioina avversari ad Andrea, sì come nella seconda relazione ammessa con maggior peso sulla III egloga; non troviamo nel *De claris mulieribus* uno sperticato elogio della regina Giovanna, che corrisponderebbe in sostanza a quello di Luigi nella VI egloga?²

ed ora il volume sopra cit., pag. 179 e sgg. Notisi che anche il Petrarca, che tanto detestò l'assassinio d'Aversa e la corruzione della Corte angioina, espresse però un giudizio assai sfavorevole sulla discesa del Re d'Ungheria, in *Fam.*, I, VII, 1.

¹ Anche nell'egl. VIII che si scaglia particolarmente contro il Siniscalco Acciaiuoli, né risparmia del biasimo contro Giovanna e Luigi di Taranto, questi sono però compassionati per la fuga dal Regno dove l'Acciaiuoli poi li ricondusse: *quos miseros retraxit avitos | In campos*, ecc.

² Anche in questa egloga alcune allusioni, sebbene fuggevoli, potrebbero essere rivolte, sotto il nome di Fillide, alla regina Giovanna (cfr. il mio cit. vol., pag. 203, nota). Non parmi affatto però che la detta egloga — come giudicava anche il CARRARA (*La poesia pastorale*, ne' *Generi Letterari* del Vallardi, pag. 116) sia un componimento adulatorio e cortigianesco dell'Autore allo scopo di guadagnarsi protezione, ovvero un posto nella Corte di Napoli, come pensa ora l'Hauvette. In tal caso l'egl. (che per le dichiarazioni dell'Autore stesso sul nome *Alcestus* apparisce composta o almeno rimaneggiata assai tardi) avrebbe dovuto profondere maggior lodi a Giovanna e al Siniscalco come quelli che valevano di più nella Corte. E poi,

Come dunque s'accorda tutto ciò? Per me, insisto ancora ad ammettere che se il Boccaccio accolse nella prima compilazione del *Faunus* l'accusa infamante contro la Regina, nella seconda peraltro, dopo l'esperienza di nuovi eventi e più matura ponderazione, dette maggior peso all'altra accusa contro i nobili, conservando la prima allegoria della lupa piuttosto per rispetto alla tradizione storica che per giudizio suo; e procedendo verso le altre egloghe di data certamente più tarda, poté svolgere in modo più favorevole e deciso il suo sentimento verso la Regina, in quanto non solamente essa non viene più accusata di quel fosco delitto nella IV egloga, dove pure è accennata la miseranda fine di Andrea, ma, come nella IV è in certo modo lusingata per le nozze con Luigi, così nella V è compassionata con lui per la trepida fuga dal regno invaso e saccheggiato dal Re di Ungheria.

In questa evidente progressione psicologica riprendeva dunque il sopravvento la naturale simpatia del Boccaccio per la famosa Corte angioina, dove il Poeta aveva fatto le prime vigilie di poesia e d'amore: ma non sì, notisi, ch'egli osasse celare agli altri o a sé stesso le piaghe ond'era quella lacerata, come rileviamo in alcuni passi della IV egloga; specialmente quando particolari vicende accessero ed esasperarono talmente l'animo irascibile del Poeta da farlo prorompere nelle famose invettive dell'VIII, e, s'è vera una mia interpretazione, anche della X egloga.³

per quanto il giovane amante della Fiammetta piacesse per lo sfarzo regale delle Corti, tuttavia il fatto di essersi allontanato assai presto da quella di Ostasio e dell'Ordelaffi, e l'indignazione specialmente contro l'ospitalità del Siniscalco (cui dovrò ancora accennare) ci ammoniscono che il Boccaccio non fosse stoffa da cortigiano, come facilmente ancor credesi: e se mai alcun che di cortigianesco avesse tradito la detta egloga VI, lo sdegnoso autore dell'VIII e XVI, nel raccogliere l'intero *Bucc. Carmen*, non avrebbe mancato di sopprimerlo, come sopprime, credo, per tale ragione, quella frase « *ex grege nempe fui pulcro* » della prima redazione del *Faunus*, allusiva alla Corte di Roberto d'Angiò frequentata dal nostro poeta quand'era ancora molto giovane.

³ Cfr. il mio cit. vol., pagg. 222 e sgg.

*
**

Da Napoli, dopo questi eventi, il Boccaccio sarebbe tornato, secondo l'Hauvette a Firenze, dove avrebbe quindi assistito alla morte del padre e incontrato il Petrarca, e donde sarebbesi mosso per talune ambascerie a Ravenna, presso la figliuola di Dante, a Padova presso il Petrarca, e nel Tirolo presso il Duca di Baviera: eventi abbastanza secondari rispetto a quello che andava intanto maturando, la composizione dico del *Decamerone*, di cui tratta magistralmente l'Hauvette in due capitoli (II e III) densi di dottrina, di perspicuità e di penetrazione originale e mirabile. Tutto invero il precedente e vasto lavoro dei critici è ripreso e vagliato con accorgimento e con giustezza: e nulla è trascurato di quanto possa ancora cadere sotto l'occhio d'un critico e d'un ammiratore sapiente e geniale della grande opera boccaccesca.

Nella prima parte vi si discorre del processo formativo dell'opera stessa, cominciando dai primi saggi, dal titolo, dalla cornice e dagli antecedenti insomma fino alla divisione tecnica, per dir così, delle novelle e degl'interlocutori, a proposito dei quali giustamente osserva l'Hauvette che, a differenza di quelli dei *Canterbury Tales de Chaucer*, mancano di personalità, ovvero hanno un ben mediocre rilievo. In un'altra parte poi vi si discorre delle fonti e delle diverse teoriche che ad esse si riferiscono, concludendo che il Boccaccio ha conservato una grande indipendenza rispetto ai suoi modelli, e che: *Au dessous de tous ses emprunts il y a quelque chose qu'il ne doit à personne: c'est l'angle sous lequel il considère la vie et l'art avec lequel il la représente.*¹ E passa così ad esaminare e illustrare, con bel rilievo psicologico ed estetico, il contenuto delle novelle e gl'innumerevoli tipi e figure che in esse palpitano di vita immortale: gli elementi più disparati e fluttuanti, la natura e la gioia, l'amore e la sua strapotenza, gli amori volgari, l'immoralità, la sensualità, il realismo e la caricatura; il soprannaturale e l'avventuroso, l'ideale cavalleresco e infine

l'amicizia e la fedeltà coniugale, hanno trovato la loro varia e felice espressione in quell'immenso ed umano crogiuolo, il cui artefice non ebbe invero altro scrupolo, altro ritegno o ideale se non quello dell'arte. Espressione tanto più fortunata in quanto a lei s'aggiunge il decoro d'una prosa che l'Hauvette non trascurava infine di esaminare, con belle e opportune osservazioni storiche sulla prosa italiana del XIV secolo e sullo stile dello stesso Boccaccio, conchiudendo che come questi ha istituito la forma della novella, così è stato il fondatore della prosa artistica italiana.

Segue nel IV capitolo, a conclusione del secondo periodo di vita,¹ quella che l'Hauvette

¹ Ancora però una breve digressione intorno all'egl. VIII, nella quale l'Hauvette, riprendendo un'opinione già espressa nel *Gior. stor.* XXVIII, [1896] pag. 154 e sgg.) sulla *Cronologia dell'Egloghe*, scorge la prova d'un accomodamento che nel 1355 avrebbe tentato il Boccaccio presso la Corte del siniscalco Acciaiuoli: egli però, nelle stampe errate, attribuiva le ultime parole dell'egloga, in cui Damone offre a Pizia, cioè il Boccaccio, la sua ospitalità al detto Pizia, immaginando quindi che quel tale Damone fosse un amico che, ben inteso delle cose dell'Acciaiuoli, dissuadesse a Firenze il Boccaccio di recarsi dal Siniscalco. L'autografo però, ora da me trascritto, (cfr. pag. 74), attribuisce quell'invito ospitale a Damone, il quale probabilmente sarebbe quel Maghinardo de' Cavalcanti, fiorentino ed amico del Boccaccio, che rilevò quest'ultimo dalla famosa « sentina » dell'Acciaiuoli, come scrive il Boccaccio stesso nella non meno famosa lettera al Nelli. E che all'*infortunio* napoletano di cui discorre minuziosamente e acremente la lettera, si riferisca l'egl. VIII, non mancano invero altri indizii: il principio, specialmente, che rappresenta già Pizia, cioè il Boccaccio, nei campi di Mida, cioè dell'Acciaiuoli; l'assenza da quella Corte di Corridone, cioè Zanobi da Strada, emigrato e morto di peste ad Avignone nel 1361: e infine una copiosa corrispondenza di concetti, di contumelie e di sdegni fra la detta egloga e la lettera al Nelli, la quale, sebbene diretta al Priore, è una terribile requisitoria contro il Siniscalco (cfr. il mio vol., pag. 211 e sgg.). Mi si potrebbe però obiettare che sono vecchi « griefs », vecchie storie espresse già nell'egl. e riprese poi nella lettera; e difatti è vero, come dice la lettera stessa, che già una volta aveva sperimentato il Boccaccio la perfidia dell'Acciaiuoli; ma se questa esperienza (che io pongo verso il 1358 o '59, cfr. p. 302 e sg.) fosse stata così amara e terribile da

¹ pag. 252.

chiama la *nouvelle orientation de la pensée de Boccaccio*, cioè un'evoluzione religiosa e morale, di cui ci offrirebbe indizio il *Corbaccio*, la famosa satira contro le donne, e il *Buccolicum Carmen*, dalla X alla XIV egloga, mentre la XV si collegherebbe, secondo lui, alla visita che il Boccaccio fece, com'è noto, al Petrarca nel marzo-aprile 1359: l'attività infine di questo periodo chiuderebbersi con la composizione del *De Casibus* e la prima compilazione della *Vita di Dante*. Ma quanto alla conversione religiosa annunciata nella XV egloga come effetto delle affettuose e calde sollecitudini di Filostropo, cioè di Francesco Petrarca, io, pur ammettendo che da tempo il Boccaccio venisse a quella rivolto e variamente stimolato da circostanze esteriori, da impressioni proprie o da parole di amici, propendo tuttavia a credere che l'egloga XV, come le altre che hanno carattere essenzialmente morale e religioso, si riferisca piuttosto alla visita che nel 1363 fece il Boccaccio al Petrarca, mentre, abbattuto e deluso, ritornava da Napoli.

prorompere poi nelle acerrime invettive dell'egl. VIII, è presumibile che il Bocc. non sarebbe tornato a farne una seconda esperienza nel 1362-63. Né si dica che in un temperamento irascibile sì, ma, in fondo, tranquillo e bonario qual'era quello del Boccaccio, la bile era così facile a sormontare come a cadere, poiché questa volta poté invero diminuire, ma non affatto cadere, come evidentemente dimostra l'egloga XVI in cui, dopo alcuni anni, è ricordato ancora con amarezza l'infortunio capitato a Cerrezio, cioè al Boccaccio, a Napoli, per opera dello sleale Siniscalco; anzi questo ricordo è così pungente e meditato, che il Boccaccio arriva persino a diffidare dell'ospitalità tante volte offertagli dall'uomo ch'egli più venerava fra i vivi e che più invero valeva in quei tempi: dico, da Francesco Petrarca! E non sarò infine esagerato nel credere che quell'infortunio napoletano del '62-'63 accennato, nella sua prima fase, nell'egl. VIII, sia stato uno dei motivi principali che dettero almeno l'occasione di promuovere e assodare quella conversione etica e religiosa contenuta nell'egl. XV; del che mi offre indizio anche il fatto non trascurabile che alla stessa passione si riferiscano la Dione, la *dira cupido*, cui accennano alcuni versi dell'egl. VIII, e quella da cui Filostropo, cioè il Petrarca, compirebbe la redenzione di Tiflo, cioè del Boccaccio, nella anzidetta egl. XV. (Per maggiori spiegazioni in proposito, cfr. il mio cit. vol. p. 292 e sg. e il mio precedente articolo in questo stesso *Giornale*, vol. XXI, quad. V, p. 169 e sg.).

Naturalmente, in mancanza di documenti, non possiamo fondarci che sulle ipotesi più attendibili; e vedasi dunque se l'interpretazione da me tentata al seguente passo dell'egl. XV, non ci riporti piuttosto alla visita del 1363. Filostropo dunque, volendo dimostrare a Tiflo, cioè al Boccaccio, le vittime di *Crisis*, cioè della ricchezza, o della potenza e dello splendore in genere, cita varii esempi, con una evidente progressione, credo, dalla mitologia (tanto usata dal Boccaccio) alla storia antica, orientale e romana, fino alla cronaca, dirò così, del suo tempo:

*Auro qui nuper Pactoli tinxit harenas,
Et frigios pavit vitulos, dilexit (cioè Crisidem), et atro
Tandem succubuit potato sanguine Tauri.
Tymbreique ducem pecoris non dente molossus
Ex ulnis huius rapuit, silvasque ruinis
Argolicis turbo delevit missus ab antris?
Pastorem eoum, cui Ganges grandis et Indus
Potavere greges, et longus culmine Taurus
Pavit, in Arthoos flexus seu versus in austrum,
E gremio Crisidis carpsit sus feta, caputque
Sanguine respersit putrido, truncumque cadaver
Exhibuit scithicis corvis milvisque ferisque.
Silvarum predo pregrandis et arbiter olim
Pharsalicus Crisidem tenuit; post tiquit amatam,
Adversis haustis deceptus iaspide succis.
Nec tu Dametam gratum vidisse negabis
Infande iuveni: cui dum Pan iussit abiret
Exul in externos agros, concessit eunti
Nec lacrimas, onmitto greges, non pessima, vestes,
Sed solum nudumque solo canibusque reliquit,
Ni pia tunc gremio Cibeles cepisset amico:
Et miserum risisse senem potuere subulci.
Quid numerem multos? dudum Crisis impia nobis
Obtulit obscenos, quercus has inter, amores.*

Nei primi due versi pare evidente l'allusione a Mida, e nel terzo l'Autore, spesso tortuoso ed oscuro, avrà forse inteso dire che quel re frigio soccombette all'avara sua ambizione quando, invece del cibo, si sentì in bocca l'oro, detto *sanguine Tauri* forse perché il Tauro, catena principale dell'Asia Minore, conteneva, come anche noi metaforicamente diciamo, *vene d'oro*. Nel *Tymbreique ducem pecoris*, ecc. parmi inoltre evidente l'allusione ad Apollo che Admeto (detto forse qui *molossus* per l'omonimo *re dei Molossi*) avrebbe sottratto alle braccia di Criside, e menato a quella vita pastorale rimasta proverbiale in Arcadia;

mentre, per contrapposizione, si direbbe che le città della Troade (dove pure, qual nume, era venerato Apollo) le sontuose città opposte insomma agli umili campi, furono devastate da' Greci. La terza allusione poi parmi assai più chiara: la regina Tamiri, *sus feta*, fa troncare il capo al famoso Re dei Persiani e lo immerge nel sangue, buttando alle fiere e ai corvi della Scizia le reliquie del corpo. A Mitradate infine farebbe pensare l'allusione seguente, in quanto quell'ambizioso Re del Ponto (detto probabilmente *pharsalicus* perché debellato da Pompeo, il protagonista principale della *Farsaglia* — in cui del resto non mancano cenni a Mitridate —) quando si vide tradito anche dal figlio, abbandonò ogni sogno attinente a Criside (*liquit amatam*), succhiando egli stesso del veleno, che peraltro non fece subito effetto a causa del suo organismo già adusato ai veleni. Ora, come vedesi, il giro del discorso di Filostropo cambia, quasi accennando a cosa che alquanto punge ovvero sia evidentissima: *Nec tu Dametam gratum vidisse negabis | Infande iuveni* (cioè a Criside), ecc. nel quale Dameta, con quel che segue, io trovo insomma allusione a Zanobi da Strada, il quale, com'è notissimo, tratto da amore di lucro lasciò l'Italia ed emigrò ad Avignone per assumervi il lusinghiero e dovizioso ufficio di Segretario apostolico, laddove, da lì a non molto, morì assai miseramente di peste!¹ Po-

¹ Dacché il Papa viene chiamato spesso Egone nel *Buccolicum Carmen*, e indubbiamente nell'egl. XVI per una esplicita postilla dell'autografo riccardiano (cfr. il mio vol. pag. 305) non è improbabile che Zanobi da Strada, segretario ponteficio, sia chiamato Dameta dal nome di quel pastore virgiliano ch'è detto nell'egl. III, v. 2, custode del gregge di Egone. Qui peraltro il Papa, e così pure probabilmente, nella egl. XVI, v. 86, sarebbe chiamato *Pan*: e del resto usa il Boccaccio appellare con diversi nomi, persino in una stessa egloga, la stessa persona. Quanto poi alla morte di Zanobi, miseramente colpito di peste nell'estate del 1361, si può cfr. COCHIN, *Un ami de Pétrarque, Lettres de F. Nelli*, Paris, 1892, pagina 185. Contro questo poeta cortigiano ed avido di guadagni, non poche né lievi sono invero le allusioni ostili del Boccaccio nel *Bucc. Carmen*, mentre nella lettera a Jacopo Pirzinghe (CORAZZINI, *Epistole*, 196) sta scritto che Zanobi *tractus auri cupidine in Babylonem occidentem abiit et obmutuit*. (Cfr. anche il mio vol. pag. 290, nota).

teva o no essere ora dunque oggetto di riprensione, e di compassione insieme, da parte de' suoi vecchi amici? L'uno dei quali, Filostropo, seguitando ancora su quel lusinghevole tema del segretariato apostolico, può ben concludere sdegnosamente, negli ultimi versi del passo citato, che invano Criside tentò anche lui di recente... invano cioè fu offerto anche a lui il segretariato apostolico.¹

Per me dunque, tralasciando altre considerazioni, credo specialmente per quest'ultimi accenni posteriori al 1359, che l'egloga XV si riferisca piuttosto alla visita che il Boccaccio fece al Petrarca nel 1363; ed ho insistito forse soverchiamente su tal particolare, appunto perché da questa data, a giudizio mio, comincerebbe la nuova orientazione religiosa e morale dello spirito del Boccaccio, testimoniata in quella ch'io chiamo la seconda parte del *Buccolicum Carmen*, e specialmente dall'egloga su riferita.

¹ Si può cfr. in proposito la lettera del Petrarca al cardinale di Talleyrand, vescovo d'Albano, in *Sen. I, 4*, che il FRACASSETTI, (edizione Le Monnier, pag. 31, n.) riferisce all'anno 1361 o '62. Anche il Boccaccio oppose un rifiuto alla stessa offerta del segretariato apostolico, come può arguirsi da un passo dell'anzidetta lettera: « Io proposi in mia vece due miei concittadini... l'uno rifiuta perché laborioso troppo l'ufficio, » e questi sarà il Boccaccio, « l'altro è prontissimo ad accettarlo, » e questi sarà il Nelli morto poi anche di peste nel 1363. (Cfr. la lettera del Petrarca all'Acciaiuoli che ricorda come Socrate Zenobio, Lelio e Simonide — cioè il Nelli — furono a un tratto schiantati quasi da impetuosa bufera). Nella famosa lettera poi del Bocc. al Nelli, l'Autore fieramente accenna al fatto di non essersi lasciato tirare né dalle preposizioni del pretorio né dalle pastorali dei pontefici (CORAZZINI, 146): e infine nell'egloga XVI, quando l'Angelo dice di *Cerrezio*, cioè del Boccaccio:

*Noluit Egonis nuper describere dulces
pellibus is pecudum quos ipse canebat amores,*

parmi che l'Autore chiaramente alluda al rifiuto del segretariato apostolico, o d'un ufficio insomma consimile nella Curia d'Avignone. D'un tal rifiuto non si maraviglierà più dunque l'Hauvette, come mostra di fare a pag. 440, nota, dove, ricordando certe affermazioni già avanzate in proposito dal Traversari (in *Giorn. stor.* XLVI, pag. 110) scrive di non esser riuscito a *trouver sur quels textes ces affirmations sont appuyées*.

*
**

Nella terza parte di questo volume, ormai dedicata al tramonto — pur così luminoso — di quell'infaticata e geniale esistenza, dopo non pochi cenni d'indole piuttosto biografica, intorno all'ospitalità di Leonzio Pilato, alla famosa traduzione di Omero, alle terrifiche rivelazioni del beato P. Pietroni moderate, com'è notissimo, dal Petrarca, e all'infausta ospitalità dell'Acciaiuoli, di cui acutamente discorre la famosa lettera al Nelli, e — secondo me ed altri — anche l'VIII egloga; l'Hauvette passa, dico, in giudiziosa rassegna la lettera consolatoria che il Boccaccio volgeva dal ritiro di Certaldo a messer Pino dei Rossi, giustamente rilevando in essa la filosofia della rassegnazione improntata più a' principii del paganesimo che a quelli cristiani; e quindi discorre del compimento del *Buccolicum Carmen*, della doppia compilazione, come della dedica e della pubblicazione del *De casibus*; della progressiva formazione del *De claris Mulieribus* e della *Genealogia Deorum*, dedicata a Ugo IV di Lusignano, intorno alla quale conviene ch'io alquanto mi indugi. L'Hauvette dunque, forte dell'amorosa diligenza e del consueto acume ond'ha studiato e analizzato quest'opera attraverso i substrati e le aggiunte della sua complessa compagine, e posto il problema come mai l'Autore avrebbe continuato a rivolgere la parola a quel Re di Cipro anche dopo la morte di costui (10 ottobre, 1359) — come nei libri XIV e XV che evidentemente sono aggiunte posteriori — verrebbe ad ammettere, dopo una sottile ma non del tutto suffragata analisi, che sarebbero all'incirca anteriori a quella data tutti i capitoli contenenti allusioni dirette al Re, mentre taluni passi sarebbero rimaneggiamenti e ritocchi di abbozzi anteriori, da' quali, nei libri sopra citati, sarebbero solo esenti i cap. 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22 pel l. XIV, e 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11 e 12 pel P. XV.¹ Osserva quindi, fra altro, che quel noto passo di quest'ultimo libro (c. 13): *Si adeo avi-*

*duß essem mendacijs meam extollere gloriam, stant et alia opuscula, ex quibus nullum est ullo huius modi titulo insignitum preter buccolicum carmen, quod, ut sibi intitularem, petijt donatus appenninigena, pauper sed honestus homo et precipuus amicus meus:*¹ (cioè Donato degli Albanzani di cui parla l'egloga XVI) non sia posteriore al 1360, e tanto meno al 1366 (data assai probabile dell'egloga su detta poichè altrimenti vi sarebbe contraddizione col *De claris Mulieribus* e col *De Casibus* rispettivamente dedicati più tardi ad Andreisca Acciaiuoli e a Maghinardo dei Cavalcanti; e trarrebbe infine la conseguenza che prima del 1360 fossero composte l'egloghe, tranne l'ultima, cioè quella dell'Albanzani, dacché, egli dice: *le teste De gen. Deorum n'oblige pas à penser que cette eglogues finale fût déjà composée (quod ut sibi intitularem petiit Donatus)*. Ma senza dire che l'intonazione stessa del passo citato parmi invece che obblighi a supporre già finita anche l'egloga XVI — altrimenti sarebbe stata anche superflua quella dichiarazione — proverò ad indagare piuttosto il senso più ascoso che parmi abbia la frase citata, in relazione soprattutto con l'atteggiamento psicologico dell'Autore. Questi vuole invero difendersi dall'accusa di mendacità appostagli da taluni per avere introdotto nell'opera mitologica quel Re di Cipro quasi per acquistarsi gloria maggiore; e viene a concludere in ultimo che se fosse stato veramente vago di tale gloria, avrebbe potuto far ciò in *alia opuscula, ex quibus nullum est huius modi (notisi) titulo insignitum*. Notisi, ripeto, in quanto a me non pare che trattisi qui delle solite dediche, come delle lettere alla Fiammetta o all'Andreisca Acciaiuoli o a Maghinardo de' Cavalcanti, affatto staccate e occasionali, direi, rispetto alle opere dedicate; no: il Boccaccio invero, fingendo un viaggio, com'è noto, abbastanza romantico e capriccioso, non meno romanticamente fantastica di aver presente, mentre scrive, il Re, cui rivolge assai spesso la parola, cui affida insomma il principio e la fine dell'opera sua; nella quale il Re è quindi evidentemente divenuto quasi

¹ Pag. 423 e sgg.

¹ Da OSCKAR HECKER, *Boccaccio-Funde*, pag. 295.

il *Deux ex machina*, privilegiato e immanente anche dopo la morte. A un titolo dunque, o, meglio, a un carattere di cosiffatto genere avrà inteso alludere il Boccaccio come mancante in altre opere sue, ad eccezione però del *Buccolicum Carmen*, dove nessuno, spero, mi negherà che l'ultima egloga, ov' è *introdotto* l'Albanzani ad accogliere e ad avvalorare del nome suo le quindici allegoriche caprette — cioè le egloghe — sia una dedica *sui generis*, e parte integrale del *Buccolicum Carmen*. E così sparirebbe, credo, anche la difficoltà che imbarazzava l'Hecher a proposito del *De claris Mulieribus*, dedicato, anche secondo lui, fra il 1357 e 1363, alla Andreisca Acciaiuoli ¹

All'esposizione della *Genealogia* segue quella del noto dizionario geografico che chiude la serie delle opere latine, richiamando delle osservazioni assai giudiziose e notevoli su tutte quelle opere la cui composizione e revisione sarebbero state parallele e non successive. E molto ancora resterebbe da ricordare sui capitoli risguardanti gli ultimi anni del Boccaccio (1365-1375), in cui questi fece viaggi ed esercitò ambascerie diverse, ad Avignone cioè ed a Roma, a Venezia, e infine a Napoli, la città della bella ed ardente giovinezza che offri-

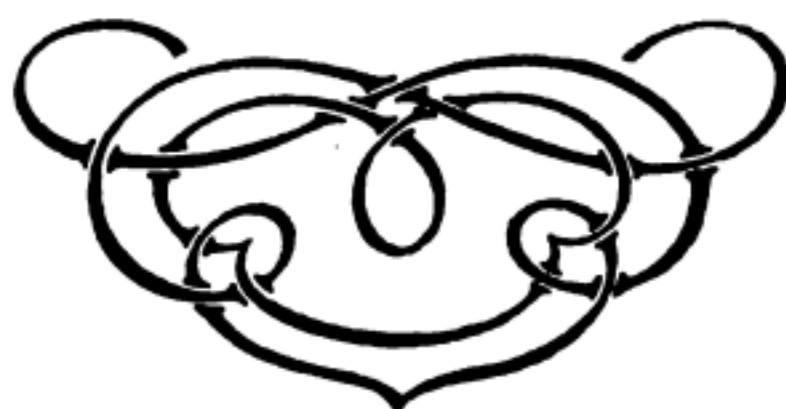
va nel 1370-'71 l'ultimo sorriso al vecchio novelliere e poeta già vicino a spegnersi a Certaldo, nell'antica e oscura terra dei padri, (21 dic. 1375) dopo avere consacrato bensì l'ultimo guizzo dell'ingegno e dell'antico amore all'illustrazione della *Divina Commedia*, alla cosiddetta « lettura » della quale pur discorre egregiamente l'Hauvette. Dal cui volume, la vita e l'opera del gran Certaldese escono insomma, per quant'era possibile, illuminate e integrate con bell'armonia; e il lettore che ha visto fin qui la figura di quel Grande attraverso un laborioso processo di congetture e di analisi, può infine, così preparato, trarre un più largo respiro nella conclusione onde si chiude il volume, e in cui l'Hauvette felicemente ci presenta la figura intera e magnifica di Giovanni Boccaccio, parlando del suo ritratto fisico e morale, e del posto infine che egli occupa accanto al Petrarca, come precursore della Rinascenza. ¹

Da Imola, giugno, 1914.

G. LIDÒNNICI.

¹ Cfr. *op. cit.*, pag. 295, n. 11, e per la dedica del libro, pag. 132, nota.

¹ Sull'eccellente libro dell'Hauvette piacemi poter ricordare, oltre gli articoli del FLAMINI (nel *Giornale d'Italia* del 26 aprile) e del PARODI (nel *Marzocco* della stessa data) la recensione del DELLA TORRE nella *Rassegna bibliografica della Lett. ital.* a. XXII, n. 4-5, p. 108 e sgg.



VARIETÀ

Brunetto Latini speciale.

Alle interessanti notizie sui personaggi danteschi in Bologna raccolte dal prof. Guido Zaccagnini ¹ aggiungo alcuni documenti relativi a ser Brunetto Latini, che trovai nei Memoriali di Pietro di Bonincontro Casaluna del 1270 presso l'Archivio di Stato di Bologna.

Il padre di ser Brunetto fu, com'è noto, Bonaccorso Latini, ² ed egli si trova nominato nei documenti ora *Burnectus*, o *Brunectus Latini*, ora *Burnectus Bonaccursi*; non vi può quindi esser dubbio che si tratti di altra persona nel contratto di cui ora darò notizia.

Finora sapevasi che ser Brunetto fu notaio ed ebbe importanti uffici pubblici, che nel 1269 e 1270 fu protonotaro del Vicario generale di Carlo d'Angiò, che fu cancelliere del Comune di Firenze nel 1273, che fece parte del Collegio dei Priori nel 1287; ma non sapevasi che nel luglio del 1270 avesse, insieme con certo Ruggiero del fu Ruggiero da Firenze, preso in affitto in Bologna una casa e bottega dal noto canonista Brandelisio Riccadonna per commerciare particolarmente in spezieria (*specialaria*).

Brandelisio Riccadonna, canonico bolognese, figlio di Bualello, fu lettore di Diritto

canonico nello Studio di Bologna, e visse dalla fine del secolo XIII al principio del XIV. Fu tenuto in molta considerazione dai suoi concittadini, e nel 1288 inviato, con altri due Bolognesi di specchiata prudenza, ai Vescovi d'Imola e di Faenza per trattare faccende molto importanti. Fece tre volte testamento nel 1273, 1296 e 1306, e morì in quest'ultimo anno. ¹

Brandelisio stipulò il contratto d'affitto anche nel nome dei suoi fratelli Francesco e Arpinello. Quest'ultimo fu pure canonico ed arciprete bolognese; fu eletto vescovo di Faenza il 10 marzo 1278; ma non prese mai possesso del vescovato. Nel suo testamento del 14 dicembre 1293 ² restituiva 60 lire agli eredi di Azzo de' Lambertazzi, fra i quali è nominato Fabbruzzo (altro personaggio dantesco), ed istituiva una cappellania nella chiesa di Faenza, nominando eredi i fratelli Brandelisio e Francesco.

Il contratto stipulato tra i fratelli Riccadonna ser Brunetto e Ruggiero il 12 luglio 1270 aveva la durata di due anni, dalla festa di san Michele, e i contraenti si obbligavano di pagare 44 lire di bolognini all'anno, in due rate.

Quale mallevadore del contratto figura Latino di Bonaccorso, forse avo di ser Brunetto.

¹ *Giornale stor. della Letter. ital.*, vol. LXIV, pagg. 1 e sgg. (Torino, 1914).

² Vedi i documenti pubblicati dal Del Lungo in appendice all'opera di THOR SUNDBY: *Della vita e delle opere di B. Latini*. (Firenze, 1884, pagg. 199 e sgg.).

¹ Vedi SARTI. *De claris Archigymu. Bonon. professoribus*. (Bologna, 1888, I, 486) e MAZZETTI. *Repertorio di tutti i professori*, n. 2615.

² Vedi i *Memoriali* di Bianco Blondini, o Dalla Biondina, presso l'Arch. di Stato di Bologna.

Nel secondo documento dell'8 dicembre 1270 Bonasio del fu Bonaccorso da Firenze, fratello di ser Brunetto, dice d'aver ricevuto 125 lire pisane da Latino di Bonaccorso, che pagava anche in nome di Loderingo, Ranuccio, Loto, e Donato fratelli e figli di Jacopo Trancheri. Per Brunetto Latini il pagamento di 175 lire pisane fu fatto da Betto di Bonagiunta da Firenze, e queste somme dovevano essere impiegate a commerciare particolarmente in *specialaria*, o spezieria, nel fondaco di Marchesino Riccadonna, situato presso il banco da cambiavalute di Aimerico Ardighelli.

Questi documenti sono pure notevoli perché possono giovare a spiegare come mai Dante fosse immatricolato all'Arte degli speziali. Com'è noto, a tal fatto furono proposte varie spiegazioni.¹ Si pensò che essendo gli speziali depositari e venditori di libri, Dante potesse esservi indotto da familiarità che avesse con questi librai. Altri ha supposto che ve lo tirasse l'amicizia coi pittori aggregati anche alla sesta arte. Vi è stato persino chi ha creduto che Dante avesse studiato medicina. Ora la spiegazione diventa assai più facile; poiché Dante può essere stato indotto dal consiglio e dall'esempio di ser Brunetto ad iscriversi all'Arte degli speziali.

Finora conoscevasi un figlio di ser Brunetto per nome Perso, o Persio² ed una figlia di nome Bianca, che fu moglie di Guido di Filippo da Castiglionchio nel 1248.³ Alla gentilezza del cav. Giovanni Livi, direttore dell'Archivio di Stato di Bologna, debbo l'indicazione di due documenti che ci fanno conoscere l'esistenza di altri due figliuoli di ser Brunetto; cioè di Cresta *quondam Bruniti Latini de populo sanctae Mariae Majoris de Florentia*, che il 6 dicembre 1293 faceva atto di quietanza a Corrado di Ruggiero notaio fioren-

tino, che a nome pure di Bartolo suo fratello pagava lire 76 e 17 soldi genovesi piccoli, per una certa quantità di spezierie acquistate da Gregorino speciale genovese e ricevute da detto Bartolo.⁴ Come appare da questo documento, anche i figli di ser Brunetto continuarono il traffico in ispezierie già incominciato dal padre loro.

L'altro figlinolo di Brunetto Latini è ricordato in un documento dell'8 gennaio 1294⁵ ora col nome di *Bonachus*, ora con quello di *Bechus*, non come dimorante a Bologna; ma come socio dello stesso Corrado di Ruggiero di Firenze, ricordato nel precedente documento, che quale mandatario di Bonaco del fu Brunetto Latini *de populo s. Mariae Majoris* e di Benincasa, detto Casa, del fu Michele da Firenze, *populi s. Laurentii*, obbligavasi a Neno Cremonese di Pistoja, stipulante a nome di Maso Abati di Firenze, per il pagamento di cento fiorini d'oro da farsi fra diciotto giorni, come appariva dal libro di conti di detto Corrado.

« Predicti Bechus et Beninchasa promise-
« runt pro se et heredibus eorum in solidum
« dicto Corado ipsum et eius heredes liberare
« et conservare indemnes a predicta promissio-
« sione obligationis et debiti, cum factis et
« obligationibus in instrumento contentis,
« scripto manu Guidonis Bençevenis de Ca-
« sola, hodie facto Bononiae, in statione, sive
« domo habitationis dicti domini Coradi ».

Questi due documenti del 1293 e 1294 sono pure notevoli per fissare con più precisione la data della morte di ser Brunetto. Finora credevasi, sulla testimonianza di Filippo Villani,⁶ che Brunetto Latini fosse morto in Firenze nel 1294, laddove ora sappiamo che il 6 dicembre 1293 più non viveva.

Bologna, 1914.

LODOVICO FRATI.

¹ Vedi *Rivista Europea* (1876), vol. I, pag. 497 e TODESCHINI (I, 373).

² Vedi BRUNETTO LATINI. *Il Tesoretto*. (Firenze, 1824, pag. xx).

³ Ivi, pag. ix.

⁴ Arch. di Stato di Bologna. *Memoriali* di Bianco di Bettolo Bellondini (6 dic. 1293), c. 63 *recto*.

⁵ Ivi. *Memoriali* di Matteo di Bonvicino di Francuccio (8 genn. 1294), c. 4 *recto*.

⁶ *Cronaca*, lib. VIII, cap. 10.

12 luglio 1270.

D. Brandelixius de Ricadonis et D. Franciscus eius frater eorum nomine et vice D. Arpinelli eorum fratris concesserunt ad pensionem domino Rugerio condam Rugerii de Florentia recipienti pro se et Bruneto Bonacursii et fratribus ipsius Bruneti stationem et habitationem domus eorum, in qua nunc habitat Forisius et eius socii, secundum quod habet et desuper et desubtus, a festo sancti Michaelis proximo ad duos annos pro pensione quadreginta quatuor libr. bon. pro quolibet anno solvenda, et promiserunt se facturos quod dictus d. Arpinellus dictam locatorem firmam habebit. E contra dictus Rogerius promisit dictis locatoribus dictam pecuniam solvere quolibet anno, scilicet medietatem in festo sancti Michaelis, et aliam medietatem in Pascate resurrectionis, et eisdem dare bonum et ydoneum fidejussorem, qui se obligabit ad dictam pensionem solvendam. Ex instrumento Vilani de Flexo notarii, facto heri in ecclesia s. Mariae Portae Ravennatis, presente D. Abbate quondam Bindi de Florentia et Bartholomaeo domini Nicolai Splolarie.

Latinus Bonaccursii de Florentia promisit in solidum, precibus et mandato Rogerii cond. Rogerii de Florentia, domino Brandelasio de Ricadonis et Francisco eius fratre solvere et dare LXXXVIII libr. bon. a festo sancti Michaelis proxime venturo ad duos annos; scilicet quadraginta quatuor pro quolibet anno, pro pensione stationis conductae per ipsum Rogerium ab ipsis dominis Brandelasio et Francisco, ex instrumento dicti Vilani de Flexo notarii, facto dicta die, loco et testibus, prout dictae partes scribi fecerunt.

(Arch. di Stato di Bologna. Memoriali di Pietro di Bonincontro Cazaluna, 1270, car. LIII v.).

8 dicembre 1270.

D. Bonaxius condam Bonacursii de Florentia fuit confessus habuisse et recepisse a domino Latino Bonacursii de Florentia, solvente pro se et Lotorengo, Raynucio, Loto et Donato fratribus et filiis condam Jacobi Trancherij eius sociis CXXV libr. pis. Item fuit confessus habuisse a Betto Bonazunte de Florentia, solvente nomine et vice domini Bruneti Latini et sociorum dicti domini Bruniti CLXXV libr. pis., ad ponendum et operandum in quibuscumque mercadandiis de quibus crediderint lucrum et profectum habere, et specialiter in specialaria, ¹ quas quantitates pecunie confessus fuit atque asseruit jam possuisse in dicta specialaria, in fondaco d. Marchisini Ricadone, posito juxta tabulam d. Aymerici de Ardingelis, juxta viam, usque in festo s. Michaelis proxime preterito. Permittens bene et diligenter negociari, atque mercari cum dictis quantitatibus in dicta specialaria et omnibus aliis mercadandiis, que sibi utiles videbuntur, hinc ad festum sancti Michaelis proxime venturum; et in finem dicti termini a predictis quantitatibus et lucro et damno, quod deus avertat, quod ex ipsis appareret predictis, aut alteri sociorum eorum reddere rationem aut ante, si eis videbitur, et cum aliis pactis quae in instrumento scripto manu mei Petri Bonincontri notarii continentur, facto hodie, ad bancum mei, presente Gerardo de Ardingellis, d. Ugolino de Ardingellis, Rolando Filiponis de Pepulis et Dalmaxino de Camurata, Guilielmo Nadalini not. testibus.

(Ivi, car. CLI v.).

¹ Il Du Cange ha solo: *speceria* e *speciaria* in questo significato.





RECENSIONI

STRADARIO storico e amministrativo della città e del comune di Firenze, Firenze, tip. Barbèra, (Alfani e Venturi propr.), 1913, in gr. 8°.

Con deliberazione del 28 di giugno 1912, il Consiglio comunale della città di Firenze approvò, sulla proposta di una speciale Commissione per la denominazione delle vie e delle piazze presentata alla Giunta dall'Assessore per la Istruzione pubblica, la compilazione di questo *Stradario* nel quale, in un complesso organico, son diligentemente e in copia grande raccolte preziose notizie di generale interesse, e illustrate e divulgate le più importanti memorie di vicende e di costumanze antiche, di molte istituzioni e specialmente di quelle gloriose Corporazioni delle Arti che furono un tempo vanto e forza della insigne città. E poi che al nobile lavoro presiedettero uomini di alto ingegno e dottrina quali Isidoro Del Lungo e Guido Carocci, Orazio Bacci e Niccolò Rodolico, inutile dire di quanta importanza, non solamente fiorentina, sia riuscito questo bel libro, tanto più laudabile in quanto, come osservava già Attilio Mori nel *Marzocco* del 30 novembre 1912, « non è cosa di tutti i giorni una pubblicazione ufficiale d'indole amministrativa, che s'ispiri a criteri storico artistici ».

Ma appunto pel suo alto valore, e pel valore dei valentuomini che ad essa prestarono le loro cure diligenti e dotte, all'ammirazione nostra non possono né debbono sfuggire alcune, sia pur lievi, mende e inesattezze e omissioni, che se nulla o ben poco tolgono all'importanza dell'opera, ne appannano bensì alquanto il pregio, ed è bene che sian rimediate e corrette nelle future edizioni.

E innanzi tutto, dacché né il Mori né quanti altri, in più o men laudatorii e affrettati cenni di questo *Stradario* lo hanno, ch'io sappia, avvertito, mi pare utile deplorare un fatto curioso, una cosa « incredibile e vera »: l'aver cioè la benemerita Commissione trascurato, tra le « fonti » del suo lavoro, un'opera la qual doveva essere invece tenuta in grandissimo conto — più

dei vecchi stradarii dello Zucchini e del Cambiagi, più della *Guida* del buon Bacciotti, più delle giovenili frettolose note di Luigi Passerini alla *Marietta de' Ricci* dell'Ademollo, ricordate appunto dal Mori, — voglio dire la *Geschichte von Florenz* di Roberto Davidsohn con le *Forschungen* che la accompagnano. E tanto più la dimenticanza pare « incredibile », in quanto una buona, se non ancora compiuta, traduzione italiana di quell'opera insigne, e — si voglia o no — oramai fondamentale per gli studii storici e topografici di Firenze, ne va rendendo a tutti facilmente accessibile e la conoscenza e l'uso.

Se la dotta Commissione, che per mandato del benemerito sindaco marchese Filippo Corsini si accinse con sì lodevole zelo al difficile e utile lavoro non avesse, — non si capisce perché, — trascurato, o, — non si intende come, — dimenticato (ignorarle è impossibile), le molte, dotte, minute, diligenti ricerche del Davidsohn, di quante nuove, sicure e documentate notizie non si sarebbe arricchito, con decoro e con vantaggio di tutti, questo bellissimo libro? Nel quale ora non si leggerebbe, per esempio, alla parola *Careggi* (p. 25) questa semplice nota, senza alcun accenno all'origine e al significato del vocabolo a tempo dei Langobardi: « corruzione di *Ca' regi*, nome antico della contrada e della celebre villa che fece costruire... Cosimo il vecchio »; né si asserirebbe, sotto la voce *Calimala* (p. 21) che tale appellativo deriva « dal nome che popolarmente aveva l'Arte della Lana », come se tutti non sapessero o non dovessero sapere oramai, almeno a Firenze, che altro era l'*Ars mercatorum Kallismale*, altro l'*Ars lane*, esercitata questa in grande e in piccolo da' fabbricatori di pannilani, quella da coloro che a Firenze portavano specialmente panni franceschi, e ne esportavano altri qui tessuti o tinti. E questi ultimi denominarono la loro arte dalla strada dove avevan lor fondachi, non la strada prese nome da essi. E nemmeno in questo *Stradario* sicuramente si affermerebbe senz'altro che « il secondo cerchio » delle mura urbane fu « edificato circa il 1078 » (p. XVI), laddove

il Davidsohn dimostra, col conforto di ben *settanta-sette* documenti (*Forschung.*, I, 113, sgg.; e *Storia*, trad. it., 823), che quelle mura furono alzate dal 1172 al '74 o '75, non, dunque, come afferma il Villani, a tempo del IV Enrico, sibbene a tempo del Barbarossa, contro le cui armi la città si apparecchiava a difesa.

Ancora: alla pagina XXIII dell'introduzione, dove si parla, un po' troppo superficialmente a dir vero, delle molte torri che si trovavano entro le due prime cerchia delle mura urbane, è strano che nulla si dica, nemmeno per breve cenno, de' turriti palagi delli Uberti, nulla, — ed è anche più strano! — di quella torre della Vacca che doventò poi (Villani, VIII, 26) la torre di quel Palagio che fu de' Signori, e nel quale ha oggi la sua residenza il primo magistrato cittadino. E nello *Stradario*, alla p. 5, di Borgo Allegri è ribadita la vieta storiella vasariana che tutti sanno, ma alla quale pochi ormai credono, delle feste per lo scoprimento d'una madonna di Cimabue, laddove è oggi bene accertato che nel 1330 la contrada si chiamava via d'Alegri (*Forsch.*, IV, 526); e un documento del 22 apr. del 1300 (Arch. d. Stato, Protoc. di Gio. di Butto, G. 366, f. 10^v) parla d'una casa in *Burgo Allegri*, probabilmente Borgo a Legri, che non pare abbia niente da fare coll'allegria. Alla pag. 9, nel dar notizia del Chiasso degli Armati, si ripete, a proposito di Salvino, ch'egli è « creduto inventore degli occhiali »; ciò che, come si sa, non è esatto; fu *creduto*, una volta, oggi non più; e alla pag. 24 si dà questa spiegazione del nome di *Capo di mondo* alla strada che dalla via del Cenacolo va alla via de' Mannelli: « perché posta all'estremità de' più antichi borghi ». Ma quella via esisteva fin dai tempi più remoti, quando da quella parte lontana non potevano esser quei borghi che si trovano sempre poco fuori alle porte delle città; e il Villani la ricorda come una « via senza uscita presso San Salvi » (IX, 47), nel 1312. Alla p. 38, a proposito della Piazza di S. Croce, si cita un'« *ospizio dei frati di San Francesco* ». Non è chiaro. Un *convento* dell'Ordine francescano si conosce colà fin dal 1228, ricordato in una bolla di Gregorio IX (cfr. *Forsch.*, IV, 482). Di via Faenza poi, è scritto (p. 46) che « condu-

ceva alla porta detta a *Faenza* ». Bisognava piuttosto dire che quel nome derivava alla strada dalle « donne di Faenza », che fuggite dalla loro città per le guerre di Romagna nel 1279 si ricoverarono a Firenze, dove vissero, legate alla Regola di Vallombrosa, nel convento di S. Giovanni evangelista, fabbricato per loro nel 1282 (*Gesch.*, II, 2, p. 234; *Forsch.*, IV, 418). A proposito di S. Miniato al Monte (p. 90), non è esatto affermare che la bella basilica famosa fu « restaurata » dal vescovo Ildebrando nell'XI secolo; ma si sarebbe dovuto più precisamente notare che l'insigne tempio fu incominciato dalle fondamenta nel 1014 e consagrato il 27 aprile del 1018. Così di Farinata degli Uberti (p. 47) si sarebbe potuto designare il giorno della morte, che secondo il necrologio di Santa Reparata è il 27 di aprile del 1264.

E tacendo di molte altre piccole inesattezze, vedo non senza stupore che pel luogo ove è oggi la Piazza Vittorio Emanuele, è stata omessa qualsiasi indicazione delle denominazioni precedenti: per modo che il nome storicamente celebre di Mercato vecchio, che almeno in parte corrispondeva all'area della moderna brutta e ignobile piazza, invano si cerca nel nostro *Stradario*, come vi manca, a proposito della Piazza de' Peruzzi (p. 106) ogni accenno al *Parlazio grande*, all'anfiteatro antico che solo spiega la forma caratteristica di quella località (*Forsch.*, I, 15). Del Pian de' Giullari finalmente si dà questa spiegazione del nome: « perché presso la villa che fu dei Busini... esisteva in antico un teatro di giullari ». Era bene ricordare col Davidsohn (*Forsch.*, IV, 523) il « Monasterium S. Maphey in Plano de Jullaris », che colà esisteva nel 1297.

E basti, con queste minutaglie, per non passar da pedanti: ma, prima di finire, un'ultima osservazione... di storia moderna. Alla pag. 41: *Via de Lauger*: ma il Conte di Bellencourt, che combatté a Goito a Curtatone e a Montanara, si chiamava Cesare *de Laugier*! Sarebbe bene correggere la strana svista anche sulla tabella stradale.

Firenze, giugno 1914.

G. L. PASSERINI.





NOTIZIE

L'edizione nazionale delle Opere di Dante.

Abbiamo annunziato a suo tempo (*Giorn. dant.*, XXII, 111) come dai Deputati e poi dai Senatori fosse stato approvato un disegno di legge, proposto, molto opportunamente, dall'on. Valenzani, per affermare il concorso dello Stato alla preparazione, da parte della Società dantesca italiana, di una edizione critica delle Opere di Dante Alighieri. Ora crediamo di far cosa gradita ai lettori nostri riproducendo qui, *ad perpetuam rei memoriam*, nella loro integrità, i documenti relativi dagli Atti del Parlamento nazionale.

I. Camera dei Deputati. — Proposta di legge d'iniziativa del Deputato Valenzani svolta e presa in considerazione il 19 maggio 1914.

Onorevoli colleghi!

Illustrare davanti la Camera italiana quanto degna e nobile impresa sia quella di promuovere e aiutare l'edizione critica delle opere dell'Alighieri, sarebbe certamente superfluo. Chi dice Dante, dice l'Italia. Con il suo Poema Egli ha legato misteriosamente a sé il destino della patria nostra. Negli scritti di lui, specie nella *Commedia*, rivive non pure l'Italia dei tempi suoi, ma palpita e vive, e vola e canta l'Italia con tutto il suo passato glorioso e con il presentimento, non vano, del suo avvenire. Nessuno la conobbe, nessuno l'amò più profondamente di Lui; nessuno ne distinse più nettamente il potere civile dall'ecclesiastico, nessuno le additò, con gesto più fermo, l'ultima sua mèta, Roma! Parecchie generazioni insieme non operarono per il bene della patria quel che da solo il divino Poeta.

Noi siamo la nazione di Dante.

Ma per mostrarci degni di Lui, nostro primo e imprescindibile dovere si è di rendere alla sua parola quella santità, di cui la impresse. Innanzi tutto conviene adoperarsi, perché la sua voce suoni a' nostri orecchi possibilmente quale uscì dal suo cuore. Allorché noi leggiamo le pagine, che costituiscono il co-

dice sacro e inviolabile di nostra gente, noi non dobbiamo più dubitare che forse in quel luogo e in quel verso la parola che Dante ci mise, fosse un'altra. Noi vogliamo che il suo verbo ci giunga pieno, potente e diretto, e non attraverso i rifacimenti di qualche mal ispirato amanuense; dobbiamo insomma adoperare tutti gli accorgimenti, di cui oggi dispone la critica dei testi, perché Dante sia lui in ogni parola, in ogni accento.

Con questi nobili intendimenti già da anni parecchi è sorta in Firenze la Società dantesca italiana, e ha fatto per conto suo quanto la limitatezza dei suoi mezzi le hanno consentito. Son lode di quegli egregi che la istituirono, e la protessero, il favore con cui ha assecondato il rinascente culto del Poeta; la *Lectura Dantis*, che dalla sala magnifica d'Orsanmichele si è a poco a poco, con lodevole emulazione, irradiata in alcune delle principali città d'Italia, e, massimamente, l'edizione critica del *De vulgari Eloquentia* e della *Vita Nuova*, dovute alle lunghe e disinteressate fatiche di Pio Raina e di Michele Barbi.

Ma troppo più è quello che rimane a fare. Noi non abbiamo ancora l'edizione critica della maggior parte delle opere italiane e latine, in prosa o in verso, di Dante Alighieri, e, cosa dolorosa a dirsi, manchiamo ancora del testo genuino della *Divina Commedia*.

Il sesto centenario dalla morte di Dante non è lontano. Già, qua e là, in Italia e fuori, cominciano ad apparire i primi propositi con cui, ciascuno, a suo modo, si dispone a celebrare una data così solenne. A questa ammirevole gara, egli è fuori di dubbio che parteciperanno con ardore anche gli stranieri, inglesi, tedeschi e americani, che non soffrono di rimanere secondi a nessuno nel rendere onore al sommo Poeta.

L'Italia ufficiale deve provvedere a tempo, perché non le sia contesa la parte più bella. Pensi chi vuole a monumenti, ad accademie, a feste. Il Governo d'Italia vuole pensare a quello che soprattutto è do-

veroso, a quello che innanzi tutto si addice ad una nazione dotta e civile, alla edizione critica, senza la quale ogni altra dimostrazione, quanto più pomposa, e tanto più rischia di riuscire insincera. I grandi si onorano con lo studio delle loro opere, con la imitazione dei loro esempi.

L'idea, in sé nobilissima, del Ministro della pubblica Istruzione e del suo predecessore, di invitare la Società dantesca a procurarsi l'offerta di un editore, che garantisca a un tempo e la bontà della edizione e una larga diffusione, per poi integrare con il concorso dello Stato le forze inadeguate di quella, non crediamo sia in tutto sufficiente all'uopo. Non è facile trovare un editore per una opera che, appena uscita, sarà riprodotta in forma più economica da tutti gli altri; né, d'altra parte, sarebbe nell'interesse di alcuno, dato che fosse possibile, impedire questa riproduzione e diffusione del testo critico di Dante. Al contrario, proprio a questo si mira: lo scopo è assolutamente scientifico e mal potrebbe accordarsi con i calcoli di un industriale.

A tal fine, sicuro dell'universale assentimento della Camera, io ho osato, onorevoli colleghi, di proporre alla vostra approvazione un breve schema di legge, che voi certo saprete e vorrete migliorare.

L'articolo 1° stabilisce il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione della edizione critica delle opere di Dante, e assegna all'uopo la spesa di 150,000 lire ritenuta indispensabile per il grandissimo numero di codici da studiare, confrontare e classificare. E per fare presto e bene occorre fotografare gran parte di questo materiale; occorrono viaggi frequenti per i necessari riscontri sugli originali, occorrono fac-simili, trascrizioni e collazioni infinite. Né va dimenticato che la edizione dovrà presentarsi in veste nitida ed elegante, e che le fatiche di chi lavora meritano qualche compenso.

L'articolo 2° provvede a ripartire in dieci annualità uguali di lire 15,000 ciascuna la somma assegnata; rendendo così sopportabile e lieve l'onere del bilancio.

La facoltà consentita al Ministro del tesoro di introdurre le variazioni occorrenti negli stati di previsione per gli esercizi finanziari 1913-14 e 1914-15 è resa necessaria per assicurare alla Società dantesca il pagamento delle annualità in corso.

L'articolo 3° non ha l'intenzione di diffidare della solerzia e della alacrità con cui la Società dantesca saprà incoraggiare i suoi soci, perché l'opera sia compiuta dentro il 1921. Esso risponde a un desiderio e a un voto, non solo nostro, ma di tutti gli italiani, lettori, ammiratori e studiosi di Dante. Il lavoro è lungo, arduo e di grande importanza. Ebbene: noi vogliamo aggiungere sproni al grande amore, che quegli egregi dimostrano verso Dante, facendo giungere a loro la preghiera degli italiani, che sarebbero dolenti di non essere in quei giorni i primi nel culto del loro

Poeta, come certo saranno, se possono offrire a tutti in nitida e splendida veste l'opera intera di Dante.

Ma poiché non si può pretendere che alla fine di ogni anno sia pronto almeno un volume, e può benissimo accadere che per un anno o due non se ne pubblichino nessuno, e che invece nell'anno appresso o se ne dia uno di quelli di maggiore importanza o ne escano, a non lungo intervallo, due insieme; perciò abbiamo creduto opportuno che alla chiusura di ogni esercizio finanziario le annualità non pagate siano tenute a disposizione del Ministero della pubblica Istruzione fino al compimento dell'opera.

L'articolo 5° ha la sua ragione nella natura stessa del lavoro. Un'edizione critica richiede menti preparate da lunga mano, e disposte a un simile genere di studi.

L'ingegno e la dottrina non bastano. Ci vuol conoscenza e familiarità con la lingua arcaica e con i codici, discernimento e oculatezza nel classificarli, nel valutarne la importanza, nello stabilirne la dipendenza dell'uno dall'altro, e mille altri accorgimenti, che non sono di tutti, ma di pochi. Si possono improvvisar discorsi senza troppi spropositi, ma un'edizione critica, no. Bisogna quindi affidarsi alla capacità di coloro che la stessa Società dantesca ha scelto dal suo seno e deputato al paziente e tutt'altro che remunerativo lavoro.

Mentre la fatica è molta, e moltissima la dottrina di chi si accinge a dare la edizione critica di un classico, poca o nessuna fama ne consegue: il nome dello studioso facilmente si dimentica, specie dalla grande maggioranza dei lettori. E anche per questo abbiamo creduto conveniente che il Governo mostrasse chiara coscienza della gravità dell'opera, e desse fin d'ora un segno di gradimento agli studiosi, che si sono imposti, con tanta abnegazione, così nobile fatica.

Onorate l'altissimo Poeta!

PROPOSTA DI LEGGE

Art. 1. — È autorizzata la spesa di lire 150,000 per il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione di una edizione critica delle opere di Dante iniziata dalla Società dantesca italiana in occasione del Sesto centenario dalla morte del Poeta.

Art. 2. — La somma suddetta verrà ripartita in dieci annualità uguali di lire 15,000 ciascuna da iscriversi in apposito capitolo della parte straordinaria dello stato di previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione pubblica per gli esercizi finanziari dal 1913-14 al 1922-1923.

Le variazioni all'uopo occorrenti nell'indicato stato di previsione per gli esercizi finanziari 1913-14 e 1914-16 saranno disposte con decreto del Ministro del tesoro.

Art. 3. — È fatto obbligo alla Società dantesca italiana di pubblicare l'edizione critica della intera

opera di Dante dentro il 1921; e il Ministro dell'istruzione pubblica è autorizzato a regolare il pagamento delle annualità secondo il progredire della pubblicazione.

Art. 4. — Alla chiusura di ogni esercizio finanziario le annualità non pagate saranno mantenute a disposizione del Ministero dell'Istruzione pubblica, sino al compimento della detta edizione.

Art. 5. — È data facoltà al Ministro dell'Istruzione pubblica di mettere a disposizione della Società dantesca italiana due professori o funzionari da esso dipendenti i quali siano dalla Società stessa indicati come i più idonei alla preparazione di quelle tra le opere dantesche la cui edizione presenti speciali difficoltà.

II. Camera dei Deputati. — Seduta del 19 maggio 1914.

PRESIDENTE. L'ordine del giorno reca lo svolgimento della proposta di legge dell'onorevole Valenzani per contributo dello Stato nella pubblicazione della edizione critica delle opere di Dante.

Se ne dia lettura.

LIBERTINI GESUALDO, segretario, legge.

PRESIDENTE. L'onorevole Valenzani ha facoltà di svolgerla.

VALENZANI. Onorare l'altissimo Poeta nel sesto centenario dalla sua morte, col solo monumento degno della sua gloria e del popolo italiano risorto a libertà, è lo scopo della proposta di legge che è sottoposta, onorevoli colleghi, alla vostra benevola considerazione.

L'Italia ed il mondo non hanno una edizione, non dirò critica e definitiva, ma neppure possibile, delle opere del maggiore poeta, anzi del poeta universale. E gli studi iniziati da dotti stranieri, specialmente inglesi ed americani, facevano temere che l'Italia dovesse subire l'onta di non far da sé l'edizione critica, definitiva e completa delle opere di Dante.

Diceva il Carducci nel 1874: « Quando la faremo noi in Italia, questa edizione critica, critica veramente ed in tutto, nel testo, nella elezione, nella distribuzione, nelle dichiarazioni e nei confronti? E sarebbe pur necessaria a intendere adeguatamente lo svolgimento e le fasi dell'ingegno e della poesia di Dante ».

La Società dantesca italiana che ha sede in Firenze, nel glorioso Palagio dell'Arte della Lana, costituita in ente morale con decreto reale del 29 novembre 1906, intende con speciale proposito a questa edizione critica delle opere del Poeta. Ed essa, che si onora dei nomi di Pasquale Villari, di Isidoro Del Lungo, di Guido Biagi, di Pio Rajna, per citare soltanto quelli di cui mi sovvegno, si è assicurato il concorso di studiosi, sulla cui attitudine a compiere l'opera monumentale non è a dubitare. Il Barbi, il

Novati, il Rostagno, il Vandelli, il Parodi e lo stesso Rajna.

E nei limiti delle sue modeste forze questa Società ha cominciato a fare. E ha già pubblicato due volumi, l'uno contenente il *De vulgari Eloquentia*, a cura di Pio Rajna, il secondo contenente la *Vita Nuova* a cura di Michele Barbi. Due lavori che onorano gli studi italiani, e che sono stati giudicati definitivi, ma che sono appena il principio dell'opera mirabile. Poiché il lavoro più lungo, più difficile e faticoso e costoso, resta ancora da fare. Oltre l'edizione delle *Epistole*, del *Convivio*, del *De Monarchia*, restano le edizioni del *Canzoniere* e della *Divina Commedia*; un insieme di ben dieci volumi.

Il *Canzoniere* di Dante fino a oggi non esiste. Esiste una raccolta di liriche in parte spurie, ma nessuno ha studiato a fondo la tradizione dei manoscritti, e molte di quelle liriche, attribuite o negate a Dante dai vari editori, lo sono soltanto per criteri soggettivi, mutevoli e vari. Per costituire il *Canzoniere* occorre ispezionare tutti i codici del *Canzoniere* dantesco, che sono oltre 700, tutti i *Canzonieri* contemporanei a quello, tutti i codici contenenti le raccolte delle antiche poesie liriche italiane. Lavoro veramente enorme! E per fare questo e bene, occorre fotografare tutto questo materiale; occorrono viaggi frequenti per i necessari riscontri sugli originali, occorrono fac-simili, trascrizioni, collazioni infinite.

Per la *Divina Commedia* il lavoro è reso più lungo e dispendioso dal grandissimo numero di codici da studiare, confrontare e classificare.

Scrivendo Ugo Ojetti: « Se anche le varianti sulla *vulgata* non saranno che esterne, di puro vocabolario, di sola forma, pronuncia o scrittura, non sarà una gioia per gli italiani che leggono davvero il poema dantesco, di rivederlo con la sua patina antica, come Dante lo scrisse, come Dante lo disse? ».

La Società dantesca italiana non ha fondi per provvedere a tutte queste spese. E, onorevoli colleghi, voi comprenderete la necessità che nell'approssimarsi del sesto centenario l'Italia sciogla questo suo obbligo morale verso il suo maggiore poeta.

Ricordi la Camera che lo Stato italiano ha provveduto già a edizioni nazionali delle opere del Petrarca, di Leonardo, di Michelangelo, del Galilei, del Cavour, del Mazzini. E l'Italia vorrà permettere che il *Canzoniere* di Dante sia costituito dai dotti stranieri?

Ricordi ancora la Camera che il Papa, fino da parecchi mesi fa, scrisse ufficialmente all'Arcivescovo di Ravenna perché i cattolici si preparassero fin da ora a celebrare degnamente il sesto centenario dalla morte del Poeta: e solo l'Italia vorrà rimanere indietro a questo movimento? Solo l'Italia non vorrà partecipare ufficialmente e degnamente alle onoranze a Dante?

Io credo, e, con me, spero, crederanno Governo,

Parlamento e Paese, che l'unico modo per onorare degnamente il più grande poeta di nostra gente, — più che con monumenti, con discorsi, con baldorie, con festeggiamenti, — sia questo: di assicurare l'edizione nazionale delle opere di lui.

PRESIDENTE. Ha facoltà di parlare l'onorevole Ministro della pubblica istruzione.

DÀNEO, ministro dell'Istruzione pubblica. In nome del Governo ringrazio l'onorevole Valenzani per avermi dato occasione di manifestare quali siano i nostri intendimenti.

L'onorevole Valenzani ha giustamente finito esprimendo un concetto che risponde anche al mio sentimento. Il più alto, il più nobile, il più grande monumento che si possa elevare al sommo poeta è l'edizione completa e critica delle opere Sue.

Ben migliore di qualunque monumento di pietra o di bronzo, per il quale si dovrebbe risuscitar Michelangelo, ben migliore di qualunque festa, ben migliore, ben più alto di qualunque commemorazione.

L'onorevole Valenzani ha presentato un concreto disegno di legge per fare che il Governo concorra all'opera della pubblicazione completa che si è proposta e che già fu iniziata con due volumi dalla Società dantesca, illustrata di tali nomi che promettono una degna illustrazione delle opere di Dante.

Io credo di poter promettere in nome mio, e in nome anche del Governo intero, tutto l'interesse a quest'opera e tutto il contributo morale e materiale che le forze nostre potranno dare e che si dimostrerà necessario ed opportuno.

Non posso ora determinare se sarà, per il modo e per la quantità, quello che propone il nostro collega; se gli stanziamenti saranno disposti nell'una o nell'altra forma; ma posso dirgli che la sua proposta sarà forse il nocciolo di quella che io già avevo in animo di presto presentare al Parlamento in nome del Governo del Re. È abbastanza lontano ancora il tempo del centenario; ma non tanto che non si debba fin d'ora provvedere alla continuazione dell'opera bene cominciata dalla Società dantesca.

Il mio onorevole predecessore aveva già risposto alla Società, che egli proponevasi di concorrere a quest'opera quando la Società ci procurasse offerte precise da un editore che garantisse ad un tempo della bontà dell'edizione e della sua espansione, e specificasse i contributi opportuni per integrare le forze della Società.

Questa risposta, che già preludeva a ciò che intendeva fare il Governo, io posso ripeterla ora pubblicamente; e se la Società dantesca dimostrerà al Governo, come non ne dubito, che i mezzi che essa si propone di impiegare debbono essere integrati con concorsi analoghi a quelli che vengono oggi proposti, una proposta sarà presto presentata al Governo.

Così, nel centenario del grande poeta dal Governo d'Italia, e da quella che dev'essere l'espres-

sione sincera del pensiero e del sentimento italiano, dalla Rappresentanza nazionale, sarà reso omaggio solenne e adempiuto come un culto verso il sommo nostro Vate, che ha soprattutto ovunque suoni il linguaggio o batta un cuore italiano contribuito a rinnovare la coscienza nazionale nella nostra stirpe; e, così, e nei confini ed oltre i confini, potrà veramente proclamarsi che la stirpe italiana sente l'orgoglio delle sue origini e la grandezza sicura del suo avvenire. (*Vive approvazioni*).

Quindi, non solo non m'oppongo alla presa in considerazione di questa proposta; ma sono lieto di concorrervi. (*Vivissime approvazioni*).

PRESIDENTE. Coloro i quali approvano che sia presa in considerazione la proposta di legge dell'on. Valenzani, si alzino. (*È presa in considerazione*).

III. Camera dei Deputati. — Seduta del 15 giugno 1914. — Relazione della Commissione composta dei deputati: Callaini, presidente; Molina, segretario; Cotugno, Marangoni, Carboni, Cerninatti, Vinaj, Chiesa Eugenio e Valenzani relatore, sulla proposta di legge d'iniziativa del dep. Valenzani, svolta e presa in considerazione il 19 maggio 1914.

Onorevoli colleghi!

Il pronto, caldo e pieno assenso che alla proposta, da me svolta alla Camera nella tornata del 19 maggio ultimo scorso, dava il Ministro dell'Istruzione, dichiarandosi « lieto di concorrervi » ed attestando come la mia non era in fondo dissimile da quella che egli « aveva in animo di presto presentare al Parlamento in nome del Governo del Re »; il plauso di voi tutti, onorevoli colleghi; l'eco di plauso che la proposta stessa ebbe nel Paese; l'approvazione unanime, infine, della Commissione designata dai vostri Uffici per l'esame di essa, rendono superfluo che io mi abbia ora a dilungare per illustrare il testo della legge presentata all'approvazione del Parlamento.

Tutti concordano nel pensiero essere l'edizione critica e completa delle Opere di Dante, a cominciare da quella della *Divina Commedia*, il più insigne, il più duraturo monumento a Colui che Cesare Balbo chiamò il più italiano degli italiani; tutti convengono non potersi con più nobile e più degno monumento commemorare nel 1921 dal Governo, dal Parlamento, dal Paese, il sesto centenario dalla sua morte. Con questa edizione infatti verrà ad essere fermata, quanto più sia possibile genuina e sincera, la parola del Poeta e del Pensatore, la parola del Cittadino, quella parola che fu ed è — come felicemente scriveva il Del Lungo — « il verbo nel quale la Nazione afferma e spinge verso l'alto la tradizione dei proprii destini ».

Fino a qui al testo della *Divina Commedia* hanno prevalentemente provveduto gli stranieri, in modo, se pur degno di lode, come tentativo, certo inadeguato,

e tale da far solo più vivo che mai il desiderio di aver finalmente il sacro Poema nella sua forma genuina e schietta.

Stranieri ugualmente ci hanno fornito il testo del *De Monarchia*, di quel trattato cioè che racchiude tanto tesoro di sapienza civile e politica, e che è necessario avere nella sua vera lezione per la intelligenza piena della *Divina Commedia*. Ma anche questo testo, come quello del *Convivio*, si leggono in forme che troppo lasciano a desiderare quanto a schiettezza ed autenticità. Il *Canzoniere* si può dire che addirittura non esista; al testo delle *Egloghe* e delle *Epistole*, tuttavia assai incerto, hanno contribuito soprattutto stranieri. Soltanto del *De vulgari Eloquentia* e della *Vita nuova*, per merito della Società dantesca Italiana, si ha oggimai la lezione, che si può presumere si accosti il più possibile all'originale. Può, l'Italia, tollerare che continui per le altre opere del suo Poeta tale uno stato di cose, può aspettare che vi mettano riparo gli studi operosi degli stranieri?

Noi tutti dobbiamo volere che la voce di Dante suoni a' nostri orecchi, possibilmente quale uscì dal suo cuore. Allorché noi leggiamo le pagine, che costituiscono il codice sacro e inviolabile di nostra gente, noi non dobbiamo più dubitare che forse in quel luogo o in quel verso, la parola che Dante ci mise, fosse un'altra. Noi vogliamo che il suo verbo ci giunga pieno, potente e diretto, e non attraverso i rifacimenti di qualche male ispirato amanuense; dobbiamo insomma adoperare tutti gli accorgimenti, di cui oggi dispone la critica dei testi, perché Dante sia lui in ogni parola, in ogni accento.

Ben vi si è adoperata e vi si adopera, con indefessa cura e affrontando ingenti spese, la Società dantesca italiana, che costituitasi con questi fini: « cercare Dante nella sua singolare personalità, e le sue opere nelle scienze e nelle vicende del secolo suo, e la vita nei documenti, e la parola nella storia del nostro volgare », sentì subito il dovere di accogliere quest'ultimo come principale assunto dell'opera sua, e si addossò senz'altro, con ferma fiducia, il grave carico dell'edizione critica delle opere di Dante.

Ma non bastano le sole forze della Società per un'intrapresa di tanta mole, la quale, se proseguita coi mezzi di essa soltanto, non si potrebbe certo prevedere in qual lontano futuro sarebbe per aver il suo compimento, considerate le difficoltà di vario genere che restano a superare, e le straordinarie spese che importano le esigenze attuali della scienza, rese maggiori dalla possibilità di far ora uso di mezzi di studio un tempo non sognati. Basti invero riflettere che cosa richieda oggi la preparazione di un'edizione, che si meriti giustamente il titolo di *critica*. Essa deve fondarsi sull'esame comparativo, minutissimo, di tutti i manoscritti che ci conservano le singole opere da pubblicare; ora della *Divina Commedia* si conoscono oltre a 600 codici, e più ancora sono quelli, in gran parte

miscellanei, nei quali è disperso il *Canzoniere* e per cui mancano, mentre pur sono assolutamente indispensabili, persino gli studi preliminari intorno alla loro composizione, alle loro relazioni, ed alle loro fonti. Lo studio comparativo di tanta copia di manoscritti non può agevolmente compiersi, dato anche il fatto che essi sono sparsi per tutta l'Europa, ed anche fuori dell'Europa, cioè in America, se non col sussidio delle riproduzioni fotografiche, ed i risultati di queste debbono tuttavia spesso venire integrati o corretti col riscontro diretto sugli originali: donde la necessità di prestiti e di viaggi, anche se eccezionalmente dispendiosi.

La Legge, onorevoli colleghi, presentata alla vostra approvazione, mira anzitutto a rendere possibile in Italia questa impresa, che sarà vanto e decoro della nostra patria, fornendo alla Società dantesca italiana, che vi si è accinta risolutamente e coraggiosamente, un adeguato contributo, come solennemente sancisce l'articolo 1º, l'assegnazione e la distribuzione del quale contributo è dai successivi deferminata con opportune norme e con quelle cautele che rispondono alle norme più sicure della contabilità. Così sarà provveduto a che non vengano a mancare alla Società le forze, né accada — come potrebbe accadere — che Società dantesche straniere, degli studi sull'Alighieri già altamente benemerite, o studiosi privati di altre nazioni facciano, o per tutte le opere o per alcuna di esse, quello che è stretto nostro dovere verso il Vate di nostra gente.

Quanto del resto l'impresa sia grandiosa ve lo può dire ancora il fatto che ai due volumi già pubblicati, come sopra ho ricordato, e che dovranno essere pubblicati con nuove cure, dovranno aggiungersene ben altri tredici; quattro cioè per la *Divina Commedia*; uno per le *Egloghe* e le *Epistole*; uno per il *De Monarchia*; due per il *Convivio*; quattro per il *Canzoniere*; uno, almeno, per gli *Indici*.

È superfluo ora esporre come la Società dantesca sia giunta alla determinazione di questo numero di volumi. Essa li ha indicati quali assolutamente necessari; e tale necessità apparirà evidente a chi consideri occorrere alle tre Cantiche del sacro poema, debitamente corredate ciascuna di illustrazione critica, tre volumi, e non meno d'un volume di Prolegomeni sui testi a penna e sulle edizioni precedenti.

Due volumi sono richiesti dal *Convivio*, se non altro per la sua ampiezza; e non meno di quattro sono richiesti dal *Canzoniere*, cioè uno per i prolegomeni, due per le rime che siano da attribuire a Dante; uno per quelle che gli sono falsamente ascritte, con la dimostrazione della loro apocrità. A proposito del quale *Canzoniere* giova aver presente che, mentre per gli altri scritti danteschi non c'è da pensare al testo, per il *Canzoniere* invece si deve prima pensare a costituire l'opera nel suo complesso e nelle sue parti, non essendoci stata lasciata ordinata dal Poeta: onde

confusioni incredibili di rime nei numerosissimi codici manoscritti nei quali occorre ricercarle, vagliarle, studiarle e con l'esame intrinseco e col sussidio delle testimonianze storiche e diplomatiche anch'esse debitamente valutate, procedere a tale selezione che attribuisca a Dante quelle sole che debbono essere legittimamente considerate sue.

Il numero di questi volumi e, più che la loro stampa, la preparazione critica di essi, quale sopra ho accennata, giustifica ampiamente il contributo che la legge determina debba dare lo Stato; lo giustifica anche la considerazione ovvia non essere possibile altrimenti trovare un editore che se ne assuma la stampa, non solo per l'ingente spesa che occorre, ma anche — e più — perchè, appena pubblicato il testo critico di un'opera di Dante, subito qualsiasi altro editore può riprodurlo liberamente, in forma più economica, senza altra spesa che quella di una materiale riproduzione: contro la quale non solo la Società dantesca italiana non avrebbe i mezzi di agire, ma se pur li avesse, non vorrebbe certo servirsene, essendo interesse suo e del Governo, in quanto promotore della cultura, che il testo del sommo poeta si diffonda e si fissi nella forma appunto che resulti genuina dagli studi da loro promossi.

L'edizione critica nazionale delle opere di Dante dovrà essere pubblicata per intero entro il 1921, e sarà stampata in-4 grande, su carta a mano, con caratteri nuovi, a simiglianza di quella delle opere di Galileo. Sarà corredata di *fac-simili* in fototipia, e di quanto occorra a renderla veramente degna del titolo di nazionale, ed ogni volume sarà legato in tela con impressioni in oro. Si tireranno 1000 esemplari, dei quali 500 saranno posti in vendita a cura di una Casa editrice che godrà lo sconto del 50 per cento sul prezzo di copertina, da stabilirsi dalla Società. Degli altri 500 esemplari *non venali*, 200 saranno offerti in dono al Ministero per le Biblioteche, Università e altri istituti, e gli altri 300 rimarranno a disposizione della Società dantesca. Sarà inoltre curata ed eseguita un'edizione economica, possibilmente di tutte le opere, ma obbligatoriamente della *Divina Commedia*, per la sua diffusione nelle minori Biblioteche, nei Licei, nelle Sale di lettura.

Questo lo schema di convenzione già concordato fra il Ministero dell'Istruzione e la Società dantesca, che sin dalla sua fondazione ha preparato e dipoi ha cominciato a pubblicare con plauso il testo genuino della parola del Poeta.

Fra le opere dantesche le più gravi difficoltà le presentano certamente, e richiedono assidua, ininterrotta la fatica e la cura e l'applicazione degli editori, la *Divina Commedia* ed il *Canzoniere*, quella contenuta, come ricordavo più sopra, in un numero enorme di codici, questo disperso in parecchie centinaia di manoscritti. Da ciò la necessità, a cui si ispira l'articolo ultimo della legge, pel quale è data facoltà al Mini-

stro dell'Istruzione di mettere a disposizione della Società dantesca italiana due professori o funzionari da esso dipendenti, i quali siano dalla Società stessa indicati come i più idonei alla preparazione di quelle tra le opere dantesche la cui edizione presenti speciali difficoltà. Con questo provvedimento, indispensabile se vogliasi realmente avere l'edizione critica della *Divina Commedia* e del *Canzoniere*, si viene ad assicurare a queste due opere la cura assidua dei loro editori che più non saranno distratti da altre occupazioni, ed a questi editori quella quiete e tranquillità di spirito che è necessaria per attendere ad un lavoro tanto difficile quanto estenuante. Ma l'amore a Dante animerà quegli egregi, i quali raddoppieranno le loro cure, perchè prima a uscire alla luce nel suo testo critico sia la *Commedia*, che riprodotta in forma economica lo stesso Ministero della pubblica Istruzione penserà a distribuire gratuitamente alle Biblioteche popolari e circolanti; secondo il voto unanime della Commissione.

Onorevoli colleghi!

Non più parole sur un argomento, intorno al quale vi so omai pienamente concordi. I singoli articoli della legge non abbisognano d'ulteriore dichiarazione, del resto superflua dopo quanto ebbi ad esporre intorno a ciascuno di essi il giorno, per me memorando, nel quale vi compiaceste prendere in considerazione la mia proposta.

Il voto vostro non può essere che unanime, poiché non sono possibili dispareri quando si tratta di onorare, — non con vane pompe né con caduchi monumenti, ma con un monumento *aere perennius* — l'Altissimo Poeta. Col vostro voto potrà — come nobilmente si esprimeva il Ministro dell'Istruzione — « veramente proclamarsi che la stirpe italiana sente l'orgoglio delle sue origini e la grandezza sicura del suo avvenire ». E qual motivo di nobilissimo orgoglio per ognuno di noi, per la prima sessione della Legislatura XXIV, l'aver provveduto pel sesto centenario dalla morte di Dante all'omaggio più doveroso e più degno! — VALENZANI, *relatore*.

PROPOSTA DI LEGGE

Art. 1. — È autorizzata la spesa di lire 150,000 per il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione di una edizione critica delle opere di Dante iniziata dalla Società dantesca italiana in occasione del sesto centenario dalla morte del Poeta.

Art. 2. — La somma suddetta verrà ripartita in dieci annualità uguali di lire 15,000 ciascuna, da iscriversi in apposito capitolo della parte straordinaria dello stato di previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione pubblica, per gli esercizi finanziari dal 1913-14 al 1922-23.

Le variazioni all'uopo occorrenti nell'indicato stato di previsione per gli esercizi finanziari 1913-14

e 1914-15 saranno disposte con decreto del Ministro del tesoro.

Art. 3. — È fatto obbligo alla Società dantesca italiana di pubblicare l'edizione critica della intera opera di Dante dentro il 1921; e il Ministro dell'Istruzione pubblica è autorizzato a regolare il pagamento delle annualità secondo il progredire della pubblicazione.

Art. 4. — Alla chiusura di ogni esercizio finanziario le annualità non pagate saranno mantenute a disposizione del Ministero dell'Istruzione pubblica, sino al compimento della detta edizione.

Art. 5. — È data facoltà al ministro dell'istruzione pubblica di mettere a disposizione della Società dantesca italiana due professori o funzionari da esso dipendenti i quali siano dalla Società stessa indicati come i più idonei alla preparazione di quelle tra le opere Dantesche la cui edizione presenti speciali difficoltà.

DISEGNO DI LEGGE DELLA COMMISSIONE.

Art. 1. — È autorizzata la spesa di lire 180,000 per il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione di una edizione critica delle opere di Dante iniziata dalla Società dantesca italiana in occasione del sesto centenario della morte del Poeta.

Art. 2. — La somma suddetta verrà ripartita in dieci annualità uguali di lire 18,000 ciascuna da iscriversi in apposito capitolo della parte straordinaria dello stato di previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione pubblica per gli esercizi finanziari dal 1913-14 al 1922-23.

Identico.

Art. 3. — *Identico.*

Art. 4. — *Identico.*

Art. 5. — Gli oneri imposti dalla presente legge alla Società dantesca italiana saranno fissati in apposita convenzione da stipularsi tra il Ministro della pubblica Istruzione e la Società predetta.

Art. 6. — *Identico* (all'art. 5 della « Proposta di legge »).

IV. Camera dei Deputati. — Seduta del 5 luglio 1914. — Discussione della proposta di legge Valenzani: Contributo dello Stato per la pubblicazione della edizione critica delle opere di Dante.

PRESIDENTE. L'ordine del giorno reca la discussione della proposta di legge: Contributo dello Stato per la pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Dante.

Se ne dia lettura.

BIGNAMI, *segretario*, (legge).

MURIALDI. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

MURIALDI. Propongo la sospensiva sulla discussione di questa proposta di legge. Credo che 180 mila lire siano spese non bene, per opere che nessuno leggerà. (*Rumori vivissimi*).

Trovo poi strano che si mettano a disposizione della Società dantesca due professori dipendenti dallo Stato... (*Vivi rumori — Conversazioni*).

PRESIDENTE. Ha chiesto di parlare l'onorevole Sandrini.

SANDRINI. Vi rinunzio. Risponderà l'onorevole Ministro della pubblica Istruzione.

PESCETTI. Chiedo di parlare contro la sospensiva.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

PESCETTI. L'onorevole Murialdi, che nella discussione sull'ordinamento dell'azienda ferroviaria, sebbene così giovane, mostrò tendenze e propositi così singolarmente capitalistici, tanto da vagheggiare, ora che lo Stato ha rinsanguinato l'azienda ferroviaria, di riprenderne alcune reti, in questa modesta, altissima, civile proposta mi appare sempre lo stesso: vede il presente progetto di legge sotto l'aspetto della moneta!

L'edizione critica e completa delle Opere di Dante in una ricorrenza così grande, quale è il sesto centenario della sua morte, è affermazione di pensiero e di dignità della famiglia italiana. (*Vive approvazioni ed applausi*).

Da questi banchi di parte socialista, io, che nelle associazioni operaie vedo con soddisfazione onorate due effigi, quella di Dante e quella di Marx, affermazione ad un tempo della famiglia e del genio italiano aspirante e combattente per la fratellanza tra i popoli, credo che la Camera solennemente accoglierà il proposto contributo per l'edizione critica di tutte le Opere del Poeta che affermano nei secoli la dignità, la lingua di nostra gente. (*Vive approvazioni*).

DANEO, *ministro dell'Istruzione pubblica*. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

DANEO, *ministro dell'Istruzione pubblica*. Non credo di dovere aggiungere parole per suscitare quello che è sentimento generale e cordiale di tutta la Camera. (*Approvazioni*). Quando si propone un'edizione critica delle Opere di Dante, per farne il monumento più degno che si possa elevare nel centenario del grande Poeta, non v'ha mente, non v'ha cuore italiano che non si inchini e non applauda. (*Vive approvazioni*).

Io ho veduto con piacere questo disegno di legge, che io stesso stavo preparando, presentato ad iniziativa parlamentare, ed ho voluto lasciare all'iniziativa parlamentare la gloria di portar qui questo pensiero di omaggio della rappresentanza del popolo al grande assertore della nostra lingua, della nostra nazione, della nostra civiltà. Così si parrà anche meglio che il popolo d'Italia si prostra, « colle ginocchia della mente prona » (*sic* /) a colui che ha creato, si può dire, la dignità e la grandezza della nostra lingua, a colui che ha dato alla nostra razza ed al nostro pensiero, di fronte allo straniero, un'impronta di unità portentosa, con le sue opere e cogli splen-

dori formidabili della sua poesia. E, quando qui si viene a parlare di una Società privata, quando s'accenna ad una Società dantesca, che è l'unione disinteressata di grandi e nobili ingegni italiani, tra i quali noto il Del Lungo, il Villari ed un altro, a me vicino (*accenna all'onorevole Ministro delle colonie*), e di generosi e nobili cittadini, ben posso proclamare che tale fondazione, dovuta all'iniziativa della nobile vedova di Onorato Caetani di Sermoneta, fatta essenzialmente con oblazioni private e mantenuta anche ora con oblazioni di coloro che la compongono, ha dato un'opera di pensiero e di lavoro ben proficua e alta per la glorificazione di colui che è la più pura delle nostre glorie.¹ Ebbene, questi signori, già da qualche tempo (e questo è un merito del mio antecessore, che io son lieto di avere in ciò seguito) hanno chiesto il sussidio di due insegnanti distintissimi, comandati dal Ministero dell'Istruzione pubblica, perché all'opera loro disinteressata sia dato il modo di tradursi in rapida esecuzione. Questa legge non fa che sistemare la realtà già effettiva di questo sussidio. Quindi credo che soltanto per un equivoco, spiegabile con la improvvisa avanzata di questa discussione e colla conseguente superficialità della lettura, della relazione e del disegno di legge, si sia levata qui una voce discordante. Ma mi rivolgo anche verso quella voce, come mi rivolgo a tutti, per chiedere che la Camera s'alzi unanime e plaudente per l'approvazione di questo disegno di legge. (*Vive approvazioni ed applausi*).

CANEPA. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

Voci. Ai voti! ai voti!

CANEPA. Ho chiesto di parlare, perché, siccome sono tra coloro che voteranno contro, mi preme d'insorgere contro il tentativo di farci apparire come barbari. Il culto per Dante lo sentiamo, al pari di chicchessia. Ogni italiano che non senta come questa figura grandeggi, su tutte le altre, sublime nella storia, è indegno di esser nato nel nostro paese. Ma questa non è una ragione per obbligare lo Stato a pubblicare un'edizione critica delle Opere di Dante, del quale, pur troppo, non abbiamo gli autografi. (*Interruzioni*).

Alcune voci. È un'edizione critica.

CANEPA. Pubblicare un'edizione critica, vuol dire pubblicare le opere del divino poeta con la graffa del Trecento. (*Interruzioni*).

Vi domando perché lo Stato, il quale si dimostra pessimo fra tutti gli editori, il quale non ha saputo ancora condurre innanzi l'edizione delle Opere di Leonardo da Vinci, lasciandosi superare perfino dalla Russia, il quale è pur tardigrado editore di Galileo e di Mazzini, (*interruzioni*) debba accingersi a simile lavoro, spendendo centottanta mila lire e l'opera di due suoi stipendiati, sottratti ad altri uffici, in un'opera che non potrà interessare che qualche dozzina di persone.

Il culto di Dante potrà essere esteso, e penetrare nei cuori, per l'opera di un grande critico, e per mezzo di un'edizione popolare, che agevoli con note storiche l'intelligenza del testo. Aiutare, sia pur con un sussidio, una tale edizione, sarebbe opera degna dello Stato, se si vuole che il Genio di nostra gente consoli delle sue alte visioni il popolo. Tutto il resto è rettorica.

L'edizione critica, che voi proponete la facciano, se credono, gli eruditi. Lo Stato non ha che vederci.

Le condizioni della Camera, in questo momento, non consentono lungo discorso. Mi rimetto alle ragioni che contro questo disegno di legge ha scritto Giuseppe Prezzolini sulla *Voce* di Firenze, ragioni a cui non si è potuto replicare. E concludo ripetendo che voterò contro, mentre respingo il tentativo di far credere che coloro i quali non reputano ufficio dello Stato questa edizione critica, siano « nemici di Dante ».

Voci. Ai voti! Ai voti!

PRESIDENTE. Facciano silenzio! L'onorevole Cotugno ha chiesto di parlare. L'avverto però che non può parlare se non contro la proposta sospensiva.

Voci. Rinunzi, rinunzi!

COTUGNO. Rinunzio.

PRESIDENTE. Ha facoltà di parlare l'onorevole relatore.

VALENZANI, *relatore*. Io non potrei né saprei aggiungere parole a quelle commosse ed eloquenti pronunziate dall'onorevole Ministro dell'Istruzione pubblica. Voglio soltanto fare rilevare alla Camera che la Commissione parlamentare, composta di uomini di tutti i partiti, dall'onorevole Callaini all'onorevole Eugenio Chiesa, dall'onorevole Cotugno all'onorevole Marangoni, è stata unanime nell'approvazione di questo disegno di legge, perché di fronte a Dante, come è stato ricordato, non vi possono essere dissensi. Unanime è il culto degli italiani per il Vate di nostra gente! (*Approvazioni*).

Quanto al merito della proposta, debbo fare notare all'onorevole Canepa che se è vero che lo Stato italiano è stato un cattivo editore, e questo io non so, la presente proposta di legge non dà allo Stato il potere e il diritto di diventare editore delle Opere di Dante, ma alla Società dantesca italiana, la quale, onorevole Murialdi, non è una Società privata, ma

¹ Qui si confondono la *Società dantesca italiana* con la *Fondazione M. Caetani di Sermoneta*: due enti, l'uno distinto dall'altro, come è d'altronde noto, sebbene l'uno abbia con l'altro relazioni strette, ma ben determinate dai relativi Statuti. La Società intende massimamente a dare all'Italia una edizione critica delle Opere dantesche; la Fondazione è invece come una derivazione della Società, ed è esclusivamente ordinata a mantenere viva in Firenze la pubblica lettura della *Divina Commedia*.

una società di cultori di Dante, che danno ed hanno dato contribuzioni ingenti per l'edizione critica delle Opere del Poeta; e con i loro contributi hanno assicurato che il palazzo della Lana a Firenze fosse riscattato e diventasse un gioiello d'arte, divenisse la « Casa di Dante » non indegna del Poeta. (*Approvazioni*).

Questa Società, che sostiene col proprio patrimonio il culto di Dante, sia in Italia, sia nelle colonie, diffondendo la conoscenza delle opere di lui, non deve essere considerata come una società speculatrice, o, comunque, come una società privata: di essa fanno parte maestri illustri, fanno parte uomini come Ferdinando Martini, come Isidoro Del Lungo, come Pasquale Villari, come Pio Raina, vere e autentiche illustrazioni della letteratura italiana. Come si può dunque in questa Camera parlare della Società dantesca, come di una società privata la quale voglia speculare su questo contributo che lo Stato dovrà ad essa corrispondere?

L'onorevole Canepa ha parlato del manoscritto di Dante. Ma se è vero che malauguratamente quel manoscritto nessuno ha visto e nessuno possiede, ci sono però in Italia e fuori, in Europa e in America, ben 600 codici dell'epoca o contemporanea o appena quasi contemporanea a Dante, ed è appunto lo studio critico di questi 600 codici che importa una spesa ingente, per cui è necessario il contributo dello Stato. Si tratta di compulsare questi codici, di fotografarli, di metterli in confronto per ritrarre, dallo studio accurato di essi, quella che può essere la ricostruzione della voce di Dante, della poesia vera quale Dante la disse, quale Dante la scrisse, quale uscì dal suo cuore e dalla sua mente. Questo è lo scopo della proposta di legge. (*Vivissime approvazioni. — Applausi*).

PRESIDENTE. L'onorevole Murialdi insiste nella sua proposta?

MURIALDI. Non insisto nella mia proposta, ma debbo dichiarare che non ho inteso parlare di speculazione a proposito della Società dantesca: ho voluto soltanto fare osservare che non è corretto, a mio avviso, che si conceda la facoltà al Ministro di mettere a disposizione della Società dantesca due professori o funzionari dipendenti dal Ministero e per la durata di dieci anni.

Quanto al culto di Dante, non credo che sia monopolio di alcuno. Ad ogni modo, ripeto, ritiro la mia proposta. (*Commenti. — Conversazioni*).

CREDARO. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

CREDARO. L'onorevole Murialdi ha detto che non è corretto che il Governo metta a disposizione della Società dantesca due professori in forza di una disposizione di legge. Io mi accuso innanzi alla Camera di averlo fatto senza una espressa disposizione di legge. Si tratta di due valenti professori, i quali at-

tendono con grande valore e diligenza a quest'opera, che sarà di grande onore per l'Italia nostra. (*Approvazioni*).

PRESIDENTE. Essendo stata ritirata la proposta sospensiva, passiamo alla discussione generale di questa proposta di legge.

Non essendovi oratori iscritti e nessuno chiedendo di parlare, passeremo alla discussione degli articoli:

Art. 1. — « È autorizzata la spesa di lire 180,000 per il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione di una edizione critica delle Opere di Dante iniziata dalla Società dantesca italiana in occasione del sesto centenario della morte del Poeta ». (*È approvato*).

Art. 2. — « La somma suddetta verrà ripartita in dieci annualità uguali di lire 18,000 ciascuna, da iscriversi in apposito capitolo della parte straordinaria dello stato di previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione pubblica per gli esercizi finanziari dal 1913-14 al 1922-1923.

Le variazioni all'uopo occorrenti nell'indicato stato di previsione per gli esercizi finanziari dal 1913-14 e 1914-15 saranno disposte con decreto del Ministro del Tesoro ». (*È approvato*).

Art. 3. — « È fatto obbligo alla Società dantesca italiana di pubblicare l'edizione critica della intera opera di Dante dentro il 1921; e il Ministro dell'Istruzione pubblica è autorizzato a regolare il pagamento delle annualità secondo il progredire della pubblicazione ».

VALENZANI, *relatore*. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

VALENZANI, *relatore*. In questo articolo 3 alle parole: « dentro il 1921 » si debbono sostituire le altre: « in occasione del sesto centenario della morte del Poeta ».

PRESIDENTE. Nessuno chiedendo di parlare, metto a partito l'articolo 3 con la modificazione indicata dall'onorevole relatore. (*È approvato*).

Art. 4. — « Alla chiusura di ogni esercizio finanziario le annualità non pagate saranno mantenute a disposizione del Ministero dell'Istruzione pubblica, sino al compimento della detta edizione ». (*È approvato*).

Art. 5. — « Gli oneri imposti dalla presente legge alla Società dantesca italiana saranno fissati in apposita convenzione da stipularsi tra il Ministro della pubblica Istruzione e la Società predetta ». (*È approvato*).

Art. 6. — « È data facoltà al Ministro dell'Istruzione pubblica di mettere a disposizione della Società dantesca italiana due professori o funzionari da esso dipendenti, i quali siano dalla Società stessa indicati come i più idonei alla preparazione di quelle tra le opere dantesche la cui edizione presenti speciali difficoltà ».

MODIGLIANI. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

MODIGLIANI. Vorrei dire alcune parole per togliere a questo articolo, dopo le spiegazioni avute dall'onorevole Credaro, solo quel tanto che mi pare non sia assolutamente approvabile.

Questo articolo sembra dar diritto alla Società dantesca di scegliere essa i professori e di ottenere senz'altro in base alla sua scelta l'assegnazione di questi professori.

Abbiamo udito dall'onorevole Credaro che questo non è accaduto e non accadrà; ma ad ogni modo non è possibile che rimanga un articolo di legge che sembra dare ad una istituzione, per quanto nobilissima, la facoltà di disporre dei funzionari dello Stato.

Quindi, se l'articolo fosse ridotto a questa dizione: «... i quali siano più idonei» sopprimendo le parole «dalla Società stessa indicati come» l'articolo sarebbe accettabilissimo. E questo è ciò che io chiedo.

VALENZANI, *relatore*. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

VALENZANI, *relatore*. Onorevole Modigliani, posso accettare la interpretazione che ella ha dato a questo articolo. E se ella avrà la bontà di rileggerlo esattamente, troverà che l'articolo risponde perfettamente al suo ordine di idee.

Infatti la Società dantesca non ha diritto di avere dal Ministero i due professori; perché l'articolo dice: «è data facoltà al Ministro dell'Istruzione pubblica» non alla Società dantesca.

Che cosa può fare la Società dantesca, secondo questo articolo? Semplicemente indicare al Ministro quali sono i professori che essa ritiene più idonei a questo lavoro.

Pensi, onorevole Modigliani, che è un lavoro di critica sui testi, non è un lavoro che possa esser compiuto da qualsiasi professore di latino o di italiano; è un lavoro specialissimo, e, naturalmente, il giudizio sulla idoneità o meno dei professori per questo determinato lavoro deve essere in certo modo lasciato a coloro che hanno la responsabilità della edizione critica.

Interverranno, si comprende, accordi tra Ministro e Società, ma non è possibile che la Società riceva come comandati a questo lavoro quei qualunque professori che domani dal Ministero potessero essere nominati.

Per questa ragione credo che l'articolo possa rimanere nel suo testo, e spero che l'onorevole Modigliani si ritenga pago di queste dichiarazioni, che, ne sono sicuro: l'onorevole Ministro vorrà confortare della sua parola e della sua interpretazione più autorevole.

DANEO, *ministro dell'Istruzione pubblica*. Propongo che nell'articolo alla parola «indicati» si sostituisca quella «ritenuti».

MODIGLIANI. Per parte mia l'accetto e ringrazio.

VALENZANI, *relatore*. Anche la Commissione consente.

CREDARO. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

CREDARO. Nella relazione è detto che cinquecento copie di questa edizione debbono essere messe in commercio. Ora, spendere 180 mila lire per mettere a disposizione di tutto il mondo solamente queste cinquecento copie, mi pare che non sia cosa conveniente; per conseguenza domando all'onorevole Ministro di esigere che il numero delle copie da mettersi a disposizione degli studiosi sia aumentato di molto. (*Benissimo!*)

DANEO, *ministro dell'Istruzione pubblica*. Chiedo di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

DANEO, *ministro dell'Istruzione pubblica*. È una osservazione giustissima quella dell'amico onorevole Credaro, che già io stesso ho avuto l'onore di fare alla Commissione, la quale ne ha tenuto conto nell'articolo 5, dove si dispone appunto che gli oneri imposti dalla legge saranno fissati in apposita convenzione; e nella convenzione che si dovrà stipulare terrò sicuramente conto della raccomandazione dell'onorevole Credaro, perché sono anch'io di parere che le cinquecento copie, cui allude la relazione, sono troppo poche; sicché ciò che è scritto nella relazione non impegna affatto il Ministro. Siamo intesi.

VALENZANI, *relatore*. La Commissione si associa alle dichiarazioni dell'onorevole Ministro della pubblica Istruzione.

PRESIDENTE. Nessun altro chiedendo di parlare, pongo a partito l'articolo 6, con la modificazione di forma indicata dall'onorevole Ministro della pubblica Istruzione. (*È approvato*).

Questo disegno di legge sarà votato più tardi a scrutinio segreto.

V. Senato del Regno. — Relazione sul disegno di legge d'iniziativa della Camera dei Deputati, comunicato al Senato nella seduta del 6 luglio 1914.

Signori Senatori!

Nel 1865, ricorrenza centenaria della nascita di Dante, l'Italia, risorta appena a vita nazionale, si stringeva in Firenze intorno alla statua del grande Poeta come intorno a simbolo, per confermare e ritemprar la coscienza e la tradizione della necessaria unità della patria. Ora, in prossimità del sesto centenario della morte di lui, con nobile intendimento Governo e Rappresentanza nazionale gareggiano ad assicurare una edizione critica completa di tutte le Opere dell'Alighieri, che sia monumento solenne di patria riconoscenza e frutto degli studi nazionali, a celebrazione di questo vero Eroe dell'umano pensiero.

Il Governo concordava già una convenzione con

la Società dantesca italiana a questo effetto, quando, per iniziativa parlamentare, fu proposto e approvato il disegno di legge che stabilisce il contributo dello Stato per la preparazione e il compimento di sì nobile impresa. E la Camera dei Deputati non solo accettò con entusiasmo quella proposta, raccomandata da una relazione studiata e diligente, ma accrebbe lo stanziamento indicato, recandolo da 150,000 a 180,000 lire ripartite in dieci annualità, dando anche facoltà al Ministro della pubblica Istruzione di mettere a disposizione della predetta Società due professori idonei a collaborare con lei a questo effetto.

Ora siffatta proposta viene innanzi al Senato, e l'Ufficio centrale, non dubitando che questo alto Consesso sia per riconoscere come sommamente plausibile il fine a cui s'indirizza il disegno di legge, e augurando che ben venga conseguito, s'indugia solo a considerare se nell'attuale condizione degli studi e della vita, quel fine paia ben raggiungibile nei limiti indicati e se torni proporzionata la spesa.

Della prima questione rispondono già con efficace mallevaria i due volumi pubblicati dalla stessa Società dantesca, e giudicati meritevoli del premio reale dall'Accademia dei Lincei, l'uno curato da Pio Rajna, che dando il trattato *De vulgari Eloquentia* nella sua edizione critica, prometteva che l'edizione illustrativa, con un'introduzione e un commento, con indici copiosi, probabilmente altresì col corredo di una versione già intrapresa, terrebbe dietro in séguito (*Prefazione all'ediz. del 1896*); l'altro, la *Vita Nova* edita dal professore Michele Barbi, che riuscì benissimo a classificare e costruir l'albero genealogico dei testi.

Rispetto alla *Divina Commedia* pel numero grandissimo de' codici, presso ai seicento, la questione apparisce più ardua, ma non si pone più, come ai tempi del Witte, insuperabile.

Il Witte, dando a luce in Berlino la laboriosa e famosa edizione sua del 1862, solo pel Canto terzo dell'*Inferno* riuscì a raccogliere tutte le varianti dei manoscritti, ma disperò di poter mai giungere a classificarli per famiglie e a ritrovarne i capostipidi. Questa stessa disperazione del dotto Alemanno indusse gli studiosi d'Italia a volgersi a più approdanti criteri, a metter da parte le varianti puramente grafiche, fonetiche e morfologiche, e a restringere le loro osservazioni alle varianti sintattiche e lessicali. Con questi propositi Ernesto Monaci poté prima offrir saggio di trenta varianti della prima Cantica, e dar lo spoglio di sessantacinque manoscritti, che nella sola Roma si conoscono (*V. Rendiconti dei Lincei*, s. IV, 1888, pagg. 228 e sgg.).

E il prof. Vandelli, assegnato dal Ministero alla Società dantesca per preparare il testo critico della *Divina Commedia*, rinunciando anch'egli alla costruzione d'un vero e proprio albero genealogico dei manoscritti del Poema, prese accuratamente a descriverli, tenendo ragione anche dello spoglio di centinaia di

versi, che un'apposita commissione della Società dantesca, ne' primordi della sua vita, aveva trascelti fra tutte e tre le Cantiche come punti critici, secondo che già il Monaci avea proposto; facendo spoglio completo d'altri codici di singolare importanza, che vanno dall'antichissimo piacentino del 1336, dal Trivulziano del '37, dal Laurenziano del '47, dal Vaticano del '52 ad altri del XIV secolo, di data certa e di luoghi diversi, sino a quello che la Società dantesca designa come « l'imprigionato » nella Biblioteca capitolare di Toledo, la cui parziale riproduzione in fotografia ha condotto a riconoscere in esso, in modo non dubbio, la mano di Giovanni Boccacci.

È naturale che dopo tanta preparazione scientifica, coi sussidi che agli odierni studi vengono dai facili viaggi, dalle riproduzioni fotografiche, che consentono d'aver quasi sott'occhio i testi remoti e istituire ragguagli con quelli che si hanno a mano, l'ardua impresa, che proverà l'estensione e il valore degli studi critici italiani, si affronti con ragionevole fiducia.

Le modalità dell'edizione divisata vennero particolarmente indicate nella relazione dell'onorevole Valenzani, che esplicò, in gran parte, il programma della Società dantesca. Quello che dovrebbe comprendersi in circa quindici volumi in quarto, da stamparsi in carta a mano, perché possan più resistere all'azione del tempo, e per memoria del sesto centenario della morte di Dante avrà a condursi a termine, corredata di numero considerevole di fac-simili, assai costosi quando sian condotti con convenienti cure di quella tecnica particolare, che li rende vevoli. Né è da immaginare che alcun privato editore possa mai accingersi ad una pubblicazione di tale natura, con lusinghe di lucro suo; tanto più che si tratta di pubblicazioni non protette dalla difesa della proprietà letteraria.

Il preventivo della spesa per ciascun volume venne invece già valutato, ma per computi approssimativi, che non sono angusti, ma che non concedono troppa larghezza. Quindi, se l'egregie persone, che rispondono della direzione del buon andamento del lavoro, danno pieno affidamento che il contributo dello Stato sarà degnamente e severamente erogato, giustificando ogni minima spesa; se è manifesto che niun privato editore potrebbe a suo rischio e perdita accingersi a impresa così dispendiosa, per libri di limitata e lenta diffusione nel popolo; il vostro Ufficio centrale non esita a proporre e sperare che il Senato del Regno, per unanime voto, concorra a questa impresa che onora Dante e gli studi d'Italia, e sarà vivo segno di riconoscenza della patria verso il sublime scrittore, verso il grande pensatore che s'impose ad ogni paese e a ogni tempo, che ebbe il più ampio sentimento dell'essere e il più alto intuito del divenir delle cose, tanto da parer profetico ai contemporanei e ai posteri.

— TONMASINI, *relatore*.

VI. Senato del Regno. — Seduta del 17 luglio, 1914.
— Discussione del disegno di legge: Contributo dello Stato nella preparazione e pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Dante.

PRESIDENTE. L'ordine del giorno reca la discussione del disegno di legge: Contributo dello Stato nella preparazione e pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Dante.

Prego il senatore, segretario, Biscaretti, di dar lettura del disegno di legge.

BISCARETTI, *segretario*, (legge).

PRESIDENTE. È aperta la discussione generale su questo disegno di legge.

Ha facoltà di parlare il senatore Del Lungo.

DEL LUNGO. Mi sia permesso qualche dichiarazione, che credo non disutile e spero non sgradita al Senato, circa gl'intendimenti della Società dantesca italiana.

Istituita in Firenze per iniziativa della regia Accademia della Crusca venticinque anni or sono, e costituita in Ente morale con regio Decreto del 1901, la Società dantesca italiana, della cui presidenza io ho, sin dalla fondazione, l'onore di far parte, sente, tutto il peso impostole dalla fiducia che col presente disegno di legge le dimostrano il Governo e il Parlamento.

Essa, già da tempo, oltre il continuato lavoro di propaganda dantesca esercitata col suo periodico e con la diffusione della *Lectura Dantis* da Firenze (dove fu a ciò assicurata propria e condegna sede) ad altre città d'Italia, ha di sua iniziativa, e mediante il volenteroso e fedele contributo dei soci, fatto altresì non piccol cammino verso quello che, sin da principio, fu il termine più alto e più arduo propostosi, l'edizione critica del Poema e delle minori Opere di Dante. Edizione critica secondo le severe norme della odierna scienza filologica, che affronti, — senza nulla evitare, non perdonando a fatiche e a spese, — affronti e superi in modo esauritivo le difficoltà che specialmente pel Poema sono inerenti al numero dei manoscritti (fra il quinto e il sesto centinaio) sparsi in tutto il mondo, alcuni difficilmente accessibili, alcuni altri necessari ad aversi in continuo e immediato possesso e contatto mercé la riproduzione fotografica: e tutti poi, o irti di questioni e di dubbiezze testuali paleografiche storiche, o che, se non importanti, dovrà però essere accertato che possano esser messi da parte, dopo averli essi pure sottoposti ad esame, e riconosciuto di qual famiglia siano membri trascurabili. Soltanto a patti di questa sorta, l'edizione nazionale della *Divina Commedia* sarà documento e monumento.

Due delle opere dantesche, la *Vita Nuova* per cura del prof. Barbi, il *De vulgari Eloquentia*, per cura del prof. Rajna; — pubblicato nel '97 il *De vulgari Eloquentia*, nel 1907 la *Vita Nuova*; — la Società ha già date alla letteratura dantesca. Pubblicazioni accolte

con soddisfazione e, ci è lecito affermarlo, con plauso degli studiosi, plauso che l'Accademia dei Lincei sanzionò col premio reale; e che, già riprodotte in servizio d'altre edizioni, fanno ormai testo e rappresentano, per la prima volta, una concordia nazionale su quella porzione della parola del pensiero e del sentimento dell'Alighieri. Imperocché, è inutile dirlo, la Società non divieta commercialmente (tutt'altro!) le riproduzioni de' suoi testi, fatti in servizio pubblico e in onore del nome italiano.

Dalla ristampa di quei due nostri testi critici, la quale i rispettivi curatori vantaggeranno di nuovi studi, s'inizierà l'edizione nazionale che il disegno di legge propone oggi al voto del Senato, presane occasione dal sesto imminente centenario della morte del Poeta.

Il Ministro dell'Istruzione, a fidanza di quanto la Società dantesca italiana annunziava di fare, e faceva, ha, in questi ultimi anni, messo a disposizione di essa due valenti insegnanti: il prof. Barbi e il prof. Vandelli. In tal modo il Governo preveniva l'opera a cui ha dovuto poco appresso invocarsi la sovrana autorità del Parlamento.

Dei due insigni e notoriamente benemeriti dantisti, l'uno, il prof. Barbi, attende alla critica del *Canzoniere*; fatica molteplice e tormentosa, che investe tutta quanta l'intrigata e disputabile materia dei canzonieri dugentisti e trecentisti: fatica della quale può farsi una idea, e tuttavia inadeguata, solamente chi vi sia, non basta affacciato, ma alquanto addentrato. Non è soltanto un testo da determinare, bensì il corpo stesso dell'opera da costituir genuino e, in certo modo, creare; il corpo, dico, di quella lirica, disseminata per un infinito numero di codici da paese a paese, contaminata di false attribuzioni, sepolta sotto la *grave mora* delle supposizioni soggettive, tanto più pericolose quanto più ingegnose, perché più agevolmente sorvolanti alla realtà dei fatti. Questo in sé tenue corpo del *Canzoniere*, dovrà distendersi per almen quattro volumi; dalla cui mole esso esca « puro e disposto » ad esser letto tale quale il cuore e la mente del Poeta lo concepirono.

L'altro dei due, che già attendono per la Società dantesca al lavoro, ho detto essere il prof. Vandelli. Egli prepara sulle testimonianze sparse e complicate dei manoscritti il testo critico del Poema, non senza tener d'occhio e le antiche edizioni autorevoli e gli antichi commenti: il testo critico del Poema, che è quanto dire la forma nella quale dalla tradizione dei codici, disciplinata per famiglie, risulti coi più genuini caratteri d'autenticità la parola di Dante. Ma questo disciplinare per famiglie, sceverando, eliminando, avvicinando una tribù di centinaia parecchie, che sarebbe già impresa malagevole anche se la tribù fosse insieme raccolta, addivene impresa alla quale i mezzi d'una azione individuale sarebbero addirittura inadeguati; e che alla Società stessa, anche col valido aiuto che d'ora innanzi l'accompagnerà, presenterà ostacoli

e imporrà sacrifici, che essa però vuole e saprà affrontare e sostenere. Anche di questo paziente lavoro d'indagine e di raffronto, nel quale il prof. Vandelli ha corrisposto e corrisponde egregiamente alla fiducia della Società, gli studi danteschi hanno goduto già qualche frutto: in quanto han potuto vantaggiarsene, per merito di lui, edizioni occasionali, che preludono, bensì in proporzioni minime, a quella che ora finalmente potrà essere la definitiva e solenne. Lo stesso prof. Vandelli si proporrebbe altresì una compilazione di *Concordanze* dantesche, più completa e più organica di quelle delle quali dobbiamo pur essere gratissimi a dantisti di altre nazioni; e vorrebbe aggiungere alla sua laboriosa peregrinazione lungo i cento immortali Canti anche altre utili, non soste ma diversioni, a viaggio finito, per le quali e pel quale la Società sarà lieta di accompagnarlo, fiduciosa e beneagurante, in questo ormai unico o supremo istituto della vita di lui. E non mancherebbero, per lavori diciam così complementari, degni oggetti da proporsi; e per indicare sol uno di tali oggetti, un'edizione, che fosse sott'ogni rispetto completa, degli antichi *Commenti* alla *Divina Commedia*, taluno dei quali è inedito, sarebbe un altro titolo d'onore all'opera della Società dantesca, e alla coadiuvazione governativa e parlamentare.

Se alla preparazione delle due maggiori e più complesse e più dispendiose fatiche della edizione critica, il *Canzoniere* e la *Divina Commedia*, la Società aveva animosamente già posto mano anche precorrendo la provvida cooperazione ministeriale, che le ha rese più intense e più efficaci; per le altre fra le Opere minori che sono da aggiungere alla *Vita Nuova* e al *De vulgari Eloquentia*, essa ha pur concordato il lavoro e distribuito: designando alla cura del *Convivio* il prof. Parodi; del *De Monarchia* il prof. Rostagno; delle *Epistole* ed *Egloghe* il prof. Novati. Ancorché meno minacciose le difficoltà sovrastanti a questi testi, non sono tuttavia poche né lievi; massime pel testo del *Convivio* che è il più trasfigurato dalle azzardose industrie della critica soggettiva.

I volumi della edizione critica delle Opere di Dante saranno non meno di quindici in tutto, compreso uno riserbato agli indici. A tanta mole di lavoro la Società dantesca, che nel solo tentativo e saggio fattone ha largito più di quanto le sue condizioni patrimoniali le consentissero, non avrebbe avuto forze sufficienti per riparare; cosicché al tentativo e al saggio, lodati e benauspicati, avrebber dovuto far difetto i risultati definitivi e il compimento della nobile impresa. Ciò non avrebbe fatto torto ad essa, la quale si era spinta sino agli estremi limiti del suo possibile della coltura nazionale; non avesse dato l'aiuto che si dimostrava necessario per giungere, di là da quei confini, a toccare la mèta. Sia lode ai due Ministri che bene avvisarono questa condizione di cose; e lode all'iniziativa parlamentare che ha espres-

samente formulato quanto era nella coscienza e nel desiderio di tutti.

Per tal modo sarà contestata la corona da deporsi, in nome della Nazione, su quell'altare della patria italiana che in Ravenna augusta è la tomba di Dante. Su quella tomba l'anno secentario 1921 raccoglierà a buon diritto l'unanime omaggio del mondo civile. La Società che di sua iniziativa aiutata ora validamente dal Governo del Re ha preparato e disposto quanto era necessario a poter oggi promettere con sicurezza di mantenere, chiede, in riconoscimento di qualche sua preveggenza benemerita, di essere in quel giorno solenne l'interprete del pensiero devoto di nostra gente, quanta ne congiunge fra l'Alpe e il doppio mare il sacro vincolo dell'idioma. L'edizione critica nazionale delle Opere di Dante avrà, in quel secentenario della patria, questo significato; che l'Italia, rivendicata a sé stessa dal secolare servaggio, forte del suo diritto affermato nella unità sospirata, confermato nella espansione benefica in servizio della civiltà, evochi dal sepolcro del suo Poeta la parola augurale di Lui, la parola nel cui suggello l'Italia li è sentita una mentr'era divisa, potente di pensiero mentre ogni azione le era contesa, crede legittima della tradizione latina, che è la tradizione perpetua della civiltà universale.

FILOMUSI GUELF. Domando di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha facoltà.

FILOMUSI GUELF. Ho promesso ieri al Presidente del Consiglio di parlare per soli cinque minuti, e manterrò la parola.

Prima di tutto, dopo le discussioni altissime politiche dei giorni scorsi, non è male che il Senato si riposi in una discussione di ordine estetico-artistica ed anche altamente nazionale, quale è questa su Dante.

Io non ho parole per ringraziare l'illustre senatore Del Lungo per la cura affettuosa che ha portato nelle edizioni di Dante, e trovo anche con mio sommo compiacimento che egli ha anche ricordato che tra le Opere minori di Dante ne sarà pubblicata in edizione critica una che, a mio giudizio, ha grandissima importanza, il *De Monarchia*.

Ed è passato un minuto (*si ride*). Non mi fermo sul libro *De Monarchia* che tutti conoscono. Come cultore di diritto e anche di filosofia, io ho sempre ritenuto che questo libro sia un libro classico, non soltanto storico, ma anche moderno, non soltanto per la teorica delle relazioni tra la Chiesa e lo Stato e per essere un contrapposto alla storia papista di Bonifacio VIII (Bolla *Unam sanctam*) ma anche per avere determinato i fini civili dello Stato, fini che sono pure i fini dello Stato moderno.

Come tutti sanno, in Dante c'è anche una parola nuova, *civilitas*, che può tradursi come civiltà: e lo Stato moderno ha per fine non soltanto il diritto ed il benessere, ma anche la civiltà. È uno Stato es-

senzialmente civile. quello di Dante; Stato che doveva riassumersi in uno Stato universale, quale era l'impero.

E a proposito di questo Stato dantesco, è soltanto allo Stato concepito così da Dante che si può attribuire il titolo di Maestà. La Maestà non è del popolo, secondo Dante; la sovranità non è del popolo; anzi, come ricordo della teoria teocratica, secondo Dante, la Maestà è di Dio; neppure il Papa e neppure l'Imperatore, i quali non hanno che una rappresentanza della Maestà di Dio, posseggono il titolo che loro viene impropriamente attribuito di Maestà. A questo proposito mi occorre rettificare una asserzione che ho sentito in questi giorni, che, secondo il pensiero romano, la sovranità è nel popolo. A me pare di no. Secondo il concetto romano, la sovranità non è nel popolo, come moltitudine, ma nel popolo *costituito a Stato*. A tutti note sono le classiche definizioni di Cicerone.

PRESIDENTE. La invito a restare nell'argomento.

FILÒMUSI GUELF. Abbia la bontà, Presidente; poche parole ed ho finito. Debbo dire solo che questa sovranità del popolo è nata da una teoria teologica. Lo Stato concede al popolo la *sovranità*; così si ha una *concessione*, ma successivamente la teoria si emancipò dall'idea della concessione, e si ebbe la concessione schietta della *sovranità del popolo* (Nicolò di Cusa, Suarez, ecc.); e non mi è dato entrare in più particolari sviluppi, come nella teoria di Marsilio da Padova, e dei più recenti teologi.

Ma, secondo il mio parere, la sovranità è dello Stato, ed in Italia lo Stato è rappresentato dal Re. Ed ho finito.

ROSADI, *sottosegretario di Stato per la pubblica Istruzione*. Domando di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha la parola.

ROSADI, *sottosegretario di Stato per la pubblica Istruzione*. Proposte come questa non si discutono. Il Ministero della pubblica Istruzione vi invita, signori Senatori, a votare questa proposta di legge col verso stesso di Dante: « Onorate l'altissimo Poeta »! (*Vive approvazioni*).

CAVALLI. Domando di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha la parola.

CAVALLI. Faccio plauso alle parole del nostro collega senatore Del Lungo ed alle conclusioni del Sottosegretario di Stato. A proposito di questa legge però io domanderei che il Governo volesse sollecitare l'attuazione di un'altra legge che va troppo per le lunghe, cioè la pubblicazione delle Opere di Mazzini. Sarei grato al Governo se volesse darmi qualche assicurazione in proposito.

ROSADI. Domando di parlare.

PRESIDENTE. Ne ha la parola.

ROSADI. Mi si consenta una semplice dichiarazione. Non credo che il Governo meriti l'addebito che il senatore Cavalli ha mosso circa la pubblica-

zione delle Opere del Mazzini; perché si tratta di una pubblicazione che deve essere condotta con molta attenzione. Questi scritti debbono essere riveduti, debbono essere esattamente stampati, e prima ancora diligentemente raccolti, perché sono sparsi in ogni parte del mondo. Però, anche stando agli effetti, posso dire che l'Opera è molto avanti, e ieri stesso si è radunata sotto la mia presidenza la Commissione, licenziando il diciannovesimo volume dell'Opera. Ora, mi sembra che una pubblicazione, che è stata decretata da non molti anni e che si trova già al diciannovesimo volume, non meriti l'addebito di essere condotta con trascuratezza, mentre poi quello che più importa è che sia condotta con diligenza e bene. (*Approvazioni*).

CAVALLI. Ringrazio l'onorevole Sottosegretario di Stato, delle dichiarazioni fatte; debbo però rilevare che, se l'Opera è giunta ormai al diciannovesimo volume, ciò è anche un po' merito mio, avendo io altre volte fatte delle sollecitazioni al riguardo.

PRESIDENTE. Nessun altro chiedendo di parlare, dichiaro chiusa la discussione generale su questo disegno di legge.

Passeremo ora alla discussione degli articoli che rileggo.

Art. 1. — È autorizzata la spesa di lire 180,000 per il concorso dello Stato nella preparazione e pubblicazione di una edizione critica delle Opere di Dante iniziata dalla Società dantesca italiana in occasione del sesto centenario della morte del Poeta. (*Approvato*).

Art. 2. — La somma suddetta verrà ripartita in dieci annualità uguali a lire 18000 ciascuna, da inscrivere in apposito capitolo della parte straordinaria dello Stato di previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione pubblica per gli esercizi finanziari dal 1913-14 al 1922-23.

Le variazioni all'uopo occorrenti nell'indicato stato di previsione per gli esercizi finanziari 1913-14 e 1914-15, saranno disposte con decreto del Ministro del Tesoro. (*Approvato*).

Art. 3. — È fatto obbligo alla Società dantesca italiana di pubblicare l'edizione critica della intera Opera di Dante in occasione del sesto centenario della morte del Poeta: e il Ministro dell'Istruzione pubblica è autorizzato a regolare il pagamento delle annualità secondo il progredire della pubblicazione. (*Approvato*).

Art. 4. — Alla chiusura di ogni esercizio finanziario le annualità non pagate saranno mantenute a disposizione del Ministero dell'Istruzione pubblica, sino al compimento della detta edizione. (*Approvato*).

Art. 5. — Gli oneri imposti dalla presente legge alla Società dantesca italiana, saranno fissati in apposita convenzione da stipularsi tra il Ministero della pubblica istruzione e la Società predetta. (*Approvato*).

Art. 6. — È data facoltà al Ministro dell'Istruzione pubblica di mettere a disposizione della Società dantesca italiana due professori o funzionari da esso dipendenti, i quali siano ritenuti idonei alla preparazione di quelle tre tra le Opere dantesche la cui edizione presenti speciali difficoltà. (*Approvato*).

Questo disegno di legge sarà poi votato a scrutinio segreto.

Benedetto XV e il secentenario dantesco.

Gli *Acta apostolicae Sedis* pubblicano una epistola che la Santità di Benedetto XV ha mandato mons. Morganti arcivescovo di Ravenna, a proposito della commemorazione del sesto centenario dalla morte dell'Alighieri. Il Pontefice compiacendosi del proposito di celebrare la grande solennità dantesca e ricorda come i Papi siano sempre stati protettori munifici delle arti e delle lettere ed abbiano onorato gli uomini che con l'opera e col senno crebbero gloria alla patria, consacrando all'eternità il loro nome. Fra questi, — dice press'a poco l'epistola, — è da noverarsi l'Alighieri, al quale, dall'antichissimo Omero in poi, non sappiamo se alcun poeta possa pareggiarsi. Ma inoltre, — e ciò più vale ed importa, — una particolare ragione si aggiunge, per cui riteniamo doversi da noi celebrare il suo centenario con memore riconoscenza e con grandissima solennità, però che Dante è nostro. Di fatti il Poeta fiorentino, come a tutti è noto, congiunse lo studio della natura con quello della religione e conformò la sua mente a principii attinti dall'intima fede cattolica e nutri il proprio animo dei più alti e puri sensi di umanità e di giustizia. Ché se afflitto dall'asprezza dell'esilio e dalle sventure e spinto da spirito di parte sembrò talvolta dipartirsi dall'equità del giudizio, non avvenne mai tuttavia che si allontanasse dalle verità della dottrina cristiana. Il Pontefice trova poi che nessun modo potrebbe essere più degno per celebrare il centenario dantesco, che quello proposto dal Vescovo di Ravenna, di restaurare cioè il tempio presso il quale le sue reliquie riposano in pace. Augura inoltre che fra tutti i cattolici, anche dei più lontani paesi, sorga una nuova e generosa gara per onorar la memoria augusta dal Vate, quale si conviene al nome cristiano e tale da riuscire degna della sua gloria. Infine Sua Santità manda all'Arcivescovo diecimila lire, come suo contributo al restauro del tempio francescano di Ravenna.

E ancora pel secentenario dantesco del 1921,

il *Giorn. d'Italia* del 17 aprile pubblica questa lettera di *Un abbonato*, che, per la cronaca, o, come si dice, a semplice « titolo di curiosità », crediamo utile riportare :

« Signor Direttore,

« Siamo 35,000,000 d'italiani ; diamo dieci centesimi ciascuno, ed avremo 3,500,000 lire. Con questa

somma si faccia una grande edizione della « *Divina Commedia* ».

« Per assicurare l'incasso di questo contributo nazionale i Municipii dovrebbero dal 1915 al 1919 stanziare annualmente nei loro bilanci, con una legge che renda obbligatorio lo stanziamento, la somma che ricadrebbe a carico di ciascuno per i propri abitanti.

« Nel 1929 si dovrebbe dare proporzionalmente delle copie della grande edizione nazionale a tutti i Comuni del Regno, e nel 1921 si dovrebbe metterla in vendita a prezzo modesto.

« S'indica a professori ed a maestri di tutte le scuole e di tutte le classi di dettare su Dante, a cominciare dal 1915, tre o quattro lezioni all'anno, trattando l'argomento a seconda del grado della classe e della scuola ».

Dante e le marionette.

Al teatrino popolare di burattini in Catania intitolato « Sicilia », si annunzia uno spettacolo « eccezionale » : alcuni episodi della *Divina Commedia*, opportunamente sceneggiati e ridotti in prosa, saranno recitati sul piccolo palcoscenico da fantocci maravigliosi così per la maschera come per i costumi, e della cui preparazione si è occupato Gregorio Grasso, della celebre famiglia di burattinai onde uscì l'attore Giovanni. Moduleranno le voci dei vari personaggi alcuni giovani scrittori catanesi, e cioè Arcidiacono Sberna, Pasquale Spampinato, Giuseppe Villarcel, i professori S. Consoli e Fortunato Rudolo. Gli episodi furono ridotti allo scopo, con cura amorosa, da Luigi Capuana, ed hanno titoli in relazione con il personaggio dominante : sono cioè quelli del conte Ugolino, di Pier delle Vigne, di Farinata degli Uberti, di Sordello. Non appena dell'avvenimento che si preparava fu data notizia, il più grande interesse si manifestò nel pubblico, e parecchie delle più cospicue personalità dell'arte e della letteratura inviarono parole di caldo consenso a questo tentativo di volgarizzazione del Poema dantesco, tra le quali Sabatino Lopez, Giovanni Verga, Matilde Serao, Alfredo Baccelli. Il successo è adunque, si dice, assicurato.

Dante e il cinematografo.

La *Democratie Champenois* di Romilly s. Seine del 24 giugno annunziava :

« Une maison de cinéma russe très connue, à tourné l'*Enfer* de Dante. La mise en scène cinématographique à demandé un an et demi de travail, et a coûté plus de deux millions. Dante, Shakespeare, Racine, Molière, Goethe, le cinéma a tous pris ; tout a été tourné, même la Bible... Il ne reste plus que la *Critique de la raison pure*, le *Discours de la méthode*, l'*Ethique*, les *Lettres persanes*. Attendons... ».

Il Belgio e Dante.

Da un giornale di Bruxelles, *Le soir* del 20 di giugno 1914, ci piace raccogliere questa notiziola che non si può leggere oggi senza un sentimento di viva commozione:

« Un comité s'est constitué en Belgique pour participer à la célébration, en 1921, du sixième centenaire de la mort de Dante. Le cardinal Mercier, désirant répondre à l'invitation du comité italien, a prié monsieur Godefroid Kurth de s'entourer de quelques concours littéraires, scientifiques et religieux, afin d'examiner par quels moyens l'attention du public pourrait être attirée sur l'oeuvre et sur la personnalité du grand Poète. Une séance sera organisée au début de l'hiver, et la propagande commencera. Elle donnera toute la mesure de l'intérêt qu'il y a à célébrer Dante par des conférences, des études et des lectures, pendant les sept années précédant le sixième centenaire de la mort ».

La Mostra internazionale del Libro,

che si è aperta a Lipsia nello scorcio della passata primavera, ha dato occasione a Leo S. Olschki non solamente di esporre una collezione ricchissima di alcuni rari cimelii della sua Libreria, ma pur di pubblicare, in edizione gustosa, un catalogo di quella collezione, che veramente può dirsi una rapida istoria della stampa italiana a traverso i secoli. « Le but que nous sommes proposé — come l'erudito bibliopola avverte nella breve ma succosa prefazione al suo catalogo — en faisant figurer à l'Exposition internationale de l'industrie du livre et des arts graphiques à Leipzig un choix des livres imprimés, à été de montrer la part capitale qu'a prise l'Italie dans le développement de l'art typographique et de l'illustration du livre depuis le dernier quart du XV^e siècle jusqu'à nos jours, et surtout jusqu'au début du XVII^e ». Il bel volume, che esce dalla oramai celebre tipografia fiorentina alla quale non indegnamente Lorenzo Franceschini volle dare nome dai Giunti (*Le livre en Italie à travers les siècles*, Florence, Imprimerie Juntine, 1914, in-8° fig.) registra e illustra di note bibliografiche copiose e diligenti ben centoventisei edizioni, accompagnandole con più di centotrenta riproduzioni in fototipia, squisitamente eseguite ed impresse, di stampe, silografie, miniature e rilegature preziose, che attestano anche una volta dello splendore al quale giunse ne' passati secoli la nobile arte fra noi. Naturalmente, tra i libri rari o preziosi di cui il catalogo raccoglie i titoli, e accanto alle mirabili stampe dell'Ariosto colle figure del Dossi o del Porro, al Lattanzio di Conrado Sweynheym e di Arnoldo Pannartz di Subiaco e di Roma, al Petrarca e al Polifilo di Aldo Manuzio, all'Erodoto dei De Gregori e al Vitruvio di Gottardo da Ponte, non mancano esemplari insigni di antiche stampe dantesche: sette del Poema, una del *Convivio*. E cioè: *La « Divina*

Commedia » col commento di Benvenuto (Venezia, *Vindelino da Spira*, 1477); *La « Divina Commedia »* col Landino (Firenze, *Nicholo di Lorenzo della Magna*, 1481 e Brescia, *Boninus de Boninis*, 1487); *Le terzime* (Venetiis, in aedibus Aldi, 1502); *Commedia* di Dante col *Dialogo circa il sito, forma e misure dello « Inferno »* (Firenze, *Philippo di Giunta*, 1506); *La Comedia* con la esposizione di Alessandro Vellutello (Vinegia, *Francesco Marcolini*, 1544); *La « Divina Comedia » con gli argomenti e allegorie* (Venetia, *Nicolò Missirini*, 1629); *Lo amoroso Convivio* (Venetia, *Zuane Antonio e fratelli da Sabio*, 1521). Il bel volume è dedicato a un insigne bibliografo americano, il Walters, con questa elegantissima epigrafe latina: « Henrico Walters baltimeorensi humanioribus litteris atque artibus egregie exculto qui solers liberalis prudens nullo sumptus studiique genere praetermisso singularem librorum copiam ita comparavit ut insignis inde bybliothea musarum veluti et optimarum disciplinarum delubrum extaret antiquis illis ac venerandis codicibus typico praelo expressis in primis ornata qui artis typographicae incunabula vulgo nuncupantur cuius refertissime bybliothecae catalogum omni doctrinae laude commendandum in lucem idem edidit Leo S. Olschki bybliopola florentinus opus hoc suum quo ad historiam illustrandam de arte typographica ab Italis tractata animum pro virium modo intendit amicitiae atque animi grati testimonium esse voluit ».

In memoriam.

■ Un saluto di mesto rimpianto mandiamo da queste pagine alla memoria di **Giuseppe Puccianti**, che nato a Pisa nel 1838 moriva in Firenze nel settembre del 1913. Il fiore de' suoi studii danteschi, — molti dei quali « meritano ancora di essere letti o riletti », e in ciascuno dei quali egli « mostra le belle qualità del suo spirito fine e giusto, manzonianamente riflessivo e limpido, nel pensiero come nell'espressione » (*Bull. d. Soc. dant. it.*, XX, 316), — il Puccianti ebbe la consolazione di vedere finalmente raccolti in un volume della *Collezione* del Lapi (Città di Castello, 1911); consolazione e soddisfazione di cui pur troppo quel valentuomo non ha potuto poi goder lungamente. Ne riferiamo qui i titoli in onore suo: *I libri della « Monarchia » di Dante* (del 1862); *L'allegoria di Beatrice* (1865); *Dante e le lingue semitiche*, a proposito di un opuscolo di Carlo Schier, (1867); studio preceduto da un articolo di FAUSTO LASINIO del quale pure dobbiamo oggi pianger la morte!); *Della unità di lingua in Italia e Del « Volgare Eloquio » di Dante* (1868); *La Donna nella « Vita nova » di Dante e nel « Canzoniere » del Petrarca* (1880); *Il sonno di Dante* (1889); *La Visione di Dante e il suo passaggio della « triste riviera »*; *La « seconda morte »* (1861) e *Ancora della « seconda morte »*; *Il « greve tuono » dantesco* (lettera aperta al prof. Alfredo Della Pura).

Libri ricevuti.

- CALVELLI LUIGI. — *Intorno al S. Giacomo del « Paradiso » dantesco: nota al Canto XIV, 13-96*. Firenze, Piccini, 1913, 16° [dall' autore].
- BRIEVE RACCOGLIMENTO di ciò che contiene la *lectera de la prima parte de la Cantica di D. Alighieri, di G. Boccaccio*. Firenze, Arte della Stampa, 1913, 8° [da G. Vandelli].
- ROSTAGNO ENRICO. — *Per la storia degli studi boccacceschi*. Firenze, tip. E. Ariani, 1913, 8° [dall' autore].
- Assisi Szent Ferencz Virágoskertje: olaszból fordította bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta KAPOSI JÓZSEF*. Budapest, Franklin-Társulat, 1913, 8° [dal traduttore].
- PAPP GIUSEPPE CS. — *Il Boccaccio in Ungheria*. Firenze, tip. E. Ariani, 1913, 8° [dall' autore].
- LEO S. OLSCHKI. — *Le livre en Italie à travers les siècles*. Florence, imprimerie Juntine, 1914, 8° [dall' autore].
- LAMBERT FRANZ A. — *Dante's Matelda und Beatrice*. München, Piloty u. Loehle, 1913, 8° [dall' autore].
- BOCCACCIO GIOVANNI. — *Il Decamerone, nel quale si contengono cento uovelle esposte e illustrate per le persone colte e per le scuole da MICHELE SCHIRILLO*. Milano, Ulrico Hoepli, 1914, 8° [dall' editore].
- — *Das Ninfale Fiesolano: kritischer text von BERTHOLD WIESE*. Heidelberg, Carl Winter, 1913, 8° [dall' editore].
- TOYNBEE PAGET. — *Concise Dictionary of proper Names and notable Matters in the Works of Dante*. Oxford, at the Clarendon Press, 1914, 8° [dall' autore].
- FANSLER DEAN SPRUILL. — *Chaucer and the « Roman de la Rose »*. New York, Columbia University Press, 1914, 8° [dall' autore].
- OLIVERO FEDERICO. — *Saggi di Letteratura inglese*. Bari, Gius. Laterza e figli, 1913, 8° [dall' autore].
- ALIGHIERI DANTE. — *Božanstvena Komediya: Drugi dio Cisfiliste, preveo i protumačio ISO KRSNJAVI*. U. Zagrebu, izdala « Matica Hrvatska », 1912, voll. due, 16° [da I. Krosnjavi].
- SANGERMANO LUIGI. — *Triplice concordanza della « Divina Commedia », con Appendici e Vita di Dante Alighieri estratta dal Poema*. Girgenti, stamperia V. Sirchia, 1911, 8° [dall' autore].
- Dantis Alagherii Operum latinorum Concordantiae, curantē Societate Dantea quae est Cantabrigiae in Nova Anglia; ediderunt E. KENNARD RAND et E. HATCH WILKINS, quos adiuvat A. CAMPBELL WHITE*. Oxford, at the Clarendon Press, 1912, 8° [dagli autori].
- DAVIDSOHN ROBERT. — *Geschichte von Florenz. Dritter Band: Die letzten Kämpfe die Reichsgewalt*. Berlin, Ernst Giegfried Mittler u. sohn, 1912, 8° [dagli editori].
- ROBERTS LLOYD. — *The scientific Knowledge of Dante*. Manchester, at the University Press, 1914, 8° [dall' autore].
- TOSCANELLI NELLO. — *Pesa ai tempi di Dante: conferenza*. Pisa, Stab. tipografico toscano, 1912, 16° [dall' autore].
- SCHILIRÒ ANTONINO. — *La prima gita di Vergilio alla Giudecca e per la Città del foco: studii danteschi*. Bronte, Stab. tip. Sociale, 1914, 16° [dall' autore].
- LINAKER ARTURO. — *Il Canto XV del « Purgatorio » letto il 7 gennaio 1907 a Genova e il 4 febbraio 1909 a Firenze in Orsanmichele*. Firenze, Leo S. Olschki, 1913, 16° [dall' autore].
- KERN FRITZ. — *Dante Gesellschaftslehre*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1913, 8° [dall' autore].
- ALIGHIERI DANTE. — *Das Neue Leben, übertragen von H. QUIRLL*. Aachen, J. A. Mayer, 16° [da Hedwig Quirll].
- MARIGO ARISTIDE. — *Mistica e scienza nella « Vita nuova » di Dante*. Padova, Fratelli Drucker, 1914, 8° [dall' autore].
- DUCCESCHI ALBERTO. — *Sul « messo di Dio » del Canto XXXIII del « Purgatorio » dantesco: nota esegetica*. Roma, D. Battarelli, 1914, 8° [dall' autore].
- ZACCAGNINI GUIDO. — *Personaggi danteschi in Bologna*. Torino, E. Loescher, 1913, 8° [dall' autore].
- MARUFFI G. — *Artifici rettorici nella « Divina Commedia »*. Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1914, 16° [dall' autore].
- NERI FERDINANDO. — *La Canzone di quattro rime*. Torino, tip. V. Bona, 1914, 8° [dall' autore].
- CHIAPPELLI LUIGI. — *Un' antica vendita di manoscritti pistoiesi*. Pistoia, Off. tip. Cooperativa, 1912, 8° [dall' autore].
- BARTOLINI AGOSTINO. — *Dante cattolico*. Roma, tip. L. Riccà e C., 1913, 8° [dall' autore].
- BACCI ORAZIO. — *Il Boccaccio e la prosa italiana*. Firenze, tip. Galileiana, 1914, 8° [dall' autore].
- CALÒ GIOVANNI. — *Il Canto XXVI del « Paradiso »*. Roma, C. A. Bontempelli, 1914, 8° [dall' autore].

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario-responsabile.

1914 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.



I CIELI E LE STELLE NON SONO ILLUMINATI DAL SOLE

Punti di contatto tra la dottrina di Dante e quelle del suo tempo

Si è detto e si ripete tuttora ¹ che Dante, seguendo la dottrina più in voga ai suoi tempi, considerasse il sole come l'unica, o almeno la principale sorgente della luce dei cieli e delle stelle; ma è un errore; perché chi legge attentamente la *Divina Commedia*, deve convincersi ch'egli attribuisce ai cieli e a tutti i corpi celesti, luce e virtù propria.

Questa questione dell'origine della luce dei corpi celesti, fu assai trattata nel Medio Evo, e non vi fu quasi dottore o enciclopedista che non se ne occupasse. I più ritennero che il sole illuminasse tutto ciò che ammiriamo nella volta del cielo, pur ammettendo che ogni corpo avesse una certa luce propria, infusagli da Dio in origine, dalla quale dipendevano appunto, secondo le credenze d'allora, le varie influenze degli astri sulla terra. Così pensarono, per citare alcuni, S. Tommaso, ²

S. Anselmo, ¹ il venerabile Beda, ² Rabano Mauro ³, Ristoro d'Arezzo, ⁴ Pietro Lombardo ⁵ e S. Bonaventura. ⁶

Dante ci spiega questa dottrina nel *De Monarchia* ⁷: « Dico adunque che benché la luna non abbia luce abundantemente, se non dal sole, non seguita però che la luna sia dal sole. Sicché si debbe sapere che altro è l'es-

¹ *De imagine mundi*, lib. I, cap. 23.

² *De elementis philosophiae*, lib. II.

³ *De Universo*, lib. IX, cap. 11.

⁴ *La composizione del mondo*, che fu terminata di scrivere nell'anno 1282, lib. II, cap. 6 e 18.

⁵ *Sententiarum libri quatuor*, lib. II, dist. 13.

⁶ La luce dei cieli, egli dice, proviene direttamente da Dio, prima fonte di luce, che risplende dove più, dove meno (vedi Dante: « La gloria di Colui che tutto muove, Per l'universo penetra e risplende In una parte più e meno altrove » *Par.*, I, 1); ma il cielo del sole fu creato più risplendente di tutti, meno l'empireo, affinché comunicasse il suo splendore ai cieli che ne difettano. La luna, per esempio, resterebbe quasi buia, se non vi fosse il sole che la illuminasse (*Summa theologiae*, II, 14, 43).

⁷ Lib. III, cap. 4. Per comodità del lettore, mi servo della traduzione di Marsilio Ficino.

¹ Si veda in proposito il lavoro di ALBERTO SCROCCA, *Il sistema dantesco dei cieli e delle loro influenze*, Napoli, 1895.

² *Summa theologiae*, pars I, quaest. 66, art. 17.

sere della luna, altro la virtù sua, altro l'operazione. Quanto all'essere, ella non dipende in alcun modo dal sole; né eziandio in quanto alla virtù, né quanto alla operazione semplicemente; perché il suo movimento è dal primo motore, e *la influenza sua è da' suoi propri raggi. Ella ha per sé alcuna luce*, come nella sua oscurazione si manifesta; ma quanto all'operare meglio e più efficacemente, riceve qualche cosa dal sole, il quale è abbondanza di luce, ricevuta la quale, più virtuosamente adopera ».

Altri, facendo distinzione tra cieli e stelle, ritennero che i cieli fossero illuminati dal sole, ma che le stelle avessero luce propria.¹ Brunetto Latini scriveva:² « Per lo suo grandissimo splendore [del sole], non potemo noi di di vedere le stelle, perché loro lume non ha nulla potenza dinanzi alla chiarezza del sole, ch'è fontana di tutti lumi, e di tutto chiarore e di tutto calore... Che per ciò che la luna è una stella, si credono le genti che ella abbia suo proprio lume, perché tutte sono rilucenti. Ma l'albore della luna non sarebbe sufficiente che illuminasse sopra alla terra, se non fosse da parte del sole ».

Ristoro d'Arezzo invece combattè quest'opinione risolutamente, non sembrandogli logico ammettere che il sole, il quale è « il più nobile di nulla altra stella... e lo maggiore corpo del mondo » potesse essere creato « solamente per illuminare lo corpo della terra e quello della luna » (*loc. cit.*, c. 18).

Dante, su questa questione della luce dei corpi celesti, non pensò sempre in un modo. Da principio, come abbiamo potuto vedere dal brano riportato del *De Monarchia*, si attenne fedelmente alla dottrina più in voga ai suoi tempi; ma poi se ne discostò completamente, ritenendo che tanto i cieli che le stelle avessero luce e virtù propria, prodotta dalla naturale fusione degli angeli motori con i singoli corpi cui sono preposti, e dalla virtù stessa di Dio. A questa conclusione però

¹ San Bonaventura, e con lui qualche altro, non sa pronunciarsi in proposito (*loc. cit.*).

² *Il libro del Tesoro*, nella traduzione di Bono Giamboni, lib. II, cap. 43 e 46.

giunse solo tardi, quando gli fu dato maturare tutta la concezione e il disegno organico della *Divina Commedia*, quasi come logica conseguenza dei principii cui credette informare il suo *Paradiso*, o meglio tutto l'Universo. Difatti in tutti gli altri suoi scritti, nessuno escluso, svolse e professò la comune dottrina: Basterebbero a provarlo, senza ricorrere ad altri argomenti, i tre passi seguenti:

Dona e riceve l'uom, cui questa vuole;
Mai non sen duole;
Né 'l sole, — per donar luce alle stelle,
Né per prender da elle,
Nel suo effetto aiuto.

« Poscia ch'Amor del tutto m' ha lasciato », 115.

Feremi il core sempre la tua luce
Come 'l raggio la stella

[cioè come i raggi del sole feriscono le stelle].

« Amor, che muovi tua virtù dal cielo », 15.

« Il sole... di sensibile luce, sè prima e poi tutti i corpi celestiali et elementari illumina » (*Conv.*, III, 12).

*
* *

Nella *Divina Commedia* invece il sole per Dante diviene un cielo come gli altri, che nell'economia dell'Universo ha l'ufficio d'illuminare soltanto le cose della terra, sulle quali trasmette, com'ogni altro cielo, i propri influssi. Esso è il *padre d'ogni mortal vita* (*Par.*, XXII, 116), origine e stimolo di tutto ciò che si trova sulla terra, ma non degli esseri che non sono *mortali*, o dei cieli, i quali per natura, sono incorruttibili.¹

Questo modo di considerare il sole, era una logica conseguenza del modo come Dante immaginò l'universo, il quale, secondo lui, dipende da un punto luminoso, impercettibile, Iddio. Da Dio, « da questo punto dipende il cielo e tutta la natura » (*Par.*, XXVIII,

¹ Il sole fu fatto per noi soltanto, scrive Pietro Lombardo. Ma egli poi ammette, come osservammo, ch'esso sia la causa principale della luce di tutti i corpi celesti (*loc. cit.*).

41), da lui parte ogni perfezione, ogni bellezza: « La gloria di Colui che tutto muove, Per l'universo penetra e risplende, in una parte più e meno altrove » (*Par.*, I, 1). Gli esseri quanto più sono vicini a Dio, tanto più sono perfetti, e quindi più luminosi, più veloci, più belli, essendo il moto, la luce, la bellezza, l'amore, la nobiltà fondati sulla maggiore o minore vicinanza di Dio. Ciò viene detto chiaramente, parlando degli ordini angelici: « ciascheduno [dei 9 cerchi degli ordini angelici] Più tardo si movea, secondo ch'era In numero distante più dall'uno [dal punto luminoso, Dio]: E quello avea la fiamma più sincera, Cui men distava la favilla pura; Credo però che più di lei s'invera » (*Par.*, XXVIII, 34). L'empireo, che « tanto vuol dire quanto cielo di fiamma ovvero luminoso » (*Conv.*, II, 4), è il cielo più perfetto, appunto perché più vicino a Dio, che l'accende del suo amore. Gli altri cieli sono tanto più nobili e quindi luminosi, quanto — più prendono della luce di Dio — cioè sono vicini all'empireo. Il primo mobile « lo real manto di tutti i volumi » (*Par.*, XXIII, 112), che gli è vicinissimo perché n'è ricinto, si muove con moto vertiginoso. (« Lo ferventissimo appetito che ha ciascuna sua parte d'esser congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo cielo quieto, in quello si risolve con tanto desiderio, che la sua velocità è quasi incomprendibile », *Conv.*, II, 4); ed è così luminoso, che non presenta ombre né macchie, e Dante, entrandovi, non sa distinguervi luogo da luogo (« Le parti sue vivissime ed eccelse Sì uniformi son, ch'io non so dire Qual Beatrice per luogo mi scelse », *Par.*, XXVII, 100): ma il cielo della luna, che è lontanissimo da Dio, è poco luminoso e quasi tutto ombrato. Così Marte è più risplendente del sole, Saturno più di Giove, il cielo delle stelle fisse più di Saturno. Dante, nel suo volo paradisiaco, vede aumentare la luce di cielo in cielo, dalla bianca adamantina luna al velocissimo cielo cristallino, che « non ha altro dove Che la mente divina, in che s'accende L'amor che il volge e la virtù ch'ei piove » (*Par.*, XXVII, 109); e Beatrice stessa va crescendo di bellezza,

quanto più, avvicinandosi a Dio, unica fonte di luce, s'inoltra « per le scale dell'eterno palazzo » (*Par.*, XXI, 7).

Inoltre il Paradiso viene paragonato da Dante a un albero immenso, « che vive della cima », a differenza delle piante terrene, che traggono alimento dalle radici (*Par.*, XVIII, 29).

Ora, se si ammettesse, che Dante avesse seguito la dottrina del tempo, per le influenze del sole sole sugli astri e sui cieli, verremmo a distruggere tutta questa mirabile concezione ideata con tant'arte, e che ogni studioso della *Divina Commedia* conosce troppo bene, perché io debba indugiarmi a dimostrarla o ad esporla più ampiamente.

Ma che Dante attribuisse ai cieli e agli astri luce propria, apparisce chiarissimo dal canto II del *Paradiso*, il noto canto della questione delle macchie lunari, il quale, a me pare, toglie in proposito qualsiasi dubbio. Esaminiamolo brevemente.

Intorno alle macchie della luna e alle loro cause, si fecero varie ipotesi nel Medio Evo. Alcuni, come, per esempio, S. Anselmo,¹ ritennero che provenissero dall'acqua in essa contenuta; altri, tra cui Ristoro,² dall'esservi, nella luna, alcune parti « ombrose o rugginose »: ma i più, e con questi san Bonaventura,³ seguirono una dottrina simile a quella

¹ Quod autem quasi nubecula in ea videtur ex aqua natura creditur. Dicitur enim si aqua permixta non esset, terram ut sol illustraret, immo ob vicinitatem maximo ardore vastaret (*loc. cit.*, lib. I, cap. 22).

² La luna, egli dice, è in parte chiara e in parte oscura, perché in parte è ombrosa o rugginosa come la terra, in modo da non gittare la luce che riceve, e in parte invece è risplendente, chiara e lucida. Essa, trovandosi tra la terra, che è opaca e tenebrosa, e tra Mercurio, che è invece chiaro e forbito, doveva ritenere dell'una natura e dell'altra (*loc. cit.*, III, 8).

³ *Loc. cit.*, II, 14, 43. Beda, negli *Argumenta lunae* (De media lunae obscuritate) ritiene quasi lo stesso: i monti più alti, egli dice, ci fanno apparire la luna quasi come coperta da una nebbia. Ma nel *De Elementis philosophiae* (lib. II, verso la fine) si esprime in una maniera un pochino diversa: « Quamvis corpus lunae naturaliter sit obscurum, tamen in quibusdam partibus suis et tonsum et politum ad modum speculi; in quibusdam scabrosum et ruginosum. Ubi

esposta da Dante nel *Convivio*: « Dico che il cielo della luna colla gramatica si somiglia, perché ad essa si può comparare; che se la luna si guarda bene, due cose vi veggono in essa proprie, che non si veggono nell'altre stelle: l'una si è l'ombra ch'è in essa, la quale non è altro che rarità del suo corpo, alla quale non possono terminare i raggi del sole e ripercuotersi così come nell'altre parti; l'altra si è la variazione della sua luminosità, che ora luce da un lato, e ora luce dall'altro, secondo che il sole la vede. E queste due proprietà ha la gramatica; ché, per la sua infinitade, li raggi della ragione in essa non si terminano in parte, specialmente de' vocaboli ecc... » (II, 14).

Ma nella *Divina Commedia*, come tutti sanno, Dante cambiò opinione. Beatrice stessa glie la confuta, con una serie di argomenti in contrario, prima di esporgli la dottrina vera. Le macchie della luna, essa dice, non dipendono dal raro e dal denso, cioè dall'essere la luna in alcune parti più spessa e in altre meno; e quindi dalla maggiore o minore rifrazione della luce del sole; ma dipendono dal diverso modo con cui l'angelo o gli angeli motori che le sono preposti, si uniscono ad essa, e dalla natura della materia di cui le varie parti del corpo della luna si compongono, le quali possono essere più o meno disposte, più o meno « sorde a rispondere all'intenzione dell'artista », cioè dell'intelligenza celeste. Perché la luce dei cieli, aggiunge essa, non dipende e non proviene dal sole, ma unicamente dall'unione del cielo con l'angelo motore ad esso preposto, senza la quale unione nessun corpo celeste avrebbe vita. Come il corpo umano non potrebbe esercitare le sue funzioni, se l'anima non l'informasse, così il cielo resterebbe freddo ed inerte, se non vi

fosse un'intelligenza motrice che lo animasse.

Perché infatti le parti d'uno stesso cielo, come, per esempio, quelle della luna, non risplendono ugualmente? Perché l'angelo o gli angeli motori non hanno tutti il medesimo splendore, e perché la materia o le parti d'uno stesso cielo, non sono sempre e tutte d'un modo; appunto come avviene per i membri del corpo umano, i quali per essere alcune volte imperfetti o infermi, impediscono all'anima d'esplicare liberamente le proprie facoltà.

Ma ditemi [chiede Dante a Beatrice] che
[son li segni bui

di questo corpo, che laggioso in terra
fan di Cain favoleggiare altrui?

Ella [Beatrice] sorrise alquanto, e poi: S'egli erra
l'opinion, mi disse, dei mortali,
dove chiave di senso non disserra,
certo non ti dovrien punger li strali
d'ammirazione omai; poi dietro ai sensi
vedi che la ragione ha corte l'ali.

Ma dimmi quel che tu da te ne pensi?
Ed io: Ciò che n'appar quassù diverso,
credo che il fanno i corpi rari e densi.

Ed ella: Certo assai vedrai sommerso
nel falso il creder tuo, se bene ascolti
l'argomentar ch'io gli farò avverso.

Lo moto e la virtù de' santi giri [cieli],
come dal fabbro l'arte del martello,
da' beati motor convien che spiri;
e il ciel, cui tanti lumi fanno bello,
dalla mente profonda che lui volve,
prende l'immagine, e fassene suggello.

E come l'anima dentro a vostra polve,
per differenti membra e conformate
a diverse potenze, si risolve:

così l'intelligenza sua bontate
moltiplicata, per le stelle spiega,
girando sé sovra sua unitate.

Virtù diversa fa diversa lega
col prezioso corpo ch'ell'avviva,
nel qual, sì come vita in voi, si lega.

Per la natura lieta onde deriva,
la virtù mista per lo corpo luce,
come letizia per pupilla viva.

Da essa vien ciò che da luce a luce
par differente, non da denso e raro:
Essa è formal principio che produce,

Conforme a sua bontà, lo turbo e il chiaro.

(*Par.*, II, 49-148).

igitur politum est, ex radiis solis splendet: sed ubi
scabrosum, naturalem obscuritatem retinet ».

Plinio il Vecchio, molto tempo prima, nella sua
Storia naturale, aveva scritto: « Le macchie (della luna)
non sono altro che lordure delle terra, tirate in alto
con l'umore » (lib. II, cap. 9).

Quest'argomento tratto dalla questione delle macchie lunari, mi sembra convincentissimo per dimostrare, che l'origine e la fonte della luce dei cieli, non è il sole. Difatti, se fosse il sole, in che consisterebbe il cambiamento d'opinione di Dante? La dottrina esposta nel *Convivio*, rimarrebbe perfettamente la stessa, poiché, come osserva Beatrice, qualunque fosse la rarità o densità delle varie parti della luna, queste rifrangerebbero sempre la luce del sole, e quindi non potrebbero presentarsi sotto forma di macchie.

S'egli è che questo raro non trapassi,
esser conviene un termine, da onde
lo suo contrario più passar non lassi;
e indi l'altrui raggio si rifonde,
così come color torna per vetro,
lo qual dietro a sé piombo nasconde.

Or dirai tu ch'el si dimostra tetro
quivi lo raggio più che in altre parti,
per esser lì rifratto più a retro.

Da questa istanza può deliberarti
esperienza, se giammai la provi,
ch'esser suol fonte a' rivi di vostr'arti.

Tre specchi prenderai, e due rimovi
da te d'un modo, e l'altro, più rimosso,
tr' ambo li primi gli occhi tuoi ritrovi.

Rivolto ad essi fa che dopo il dosso
ti stea un lume che i tre specchi accenda,
e torni a te da tutti ripercosso.

Benché nel quanto tanto non si stenda
la vista più lontana, li vedrai
come convien ch'egualmente risplenda.

(*Par.*, II, 85-105).

Che poi il sole non possa essere la causa della luce dei cieli, osserva Beatrice, può dedursi anche dalla diversità di luce e di virtù delle tante, svariatissime stelle che trapuntano l'immensa volta del cielo: perché, se la diversità del loro splendore dipendesse dal modo come il sole le illumina, bisognerebbe ammettere ch'esse avessero tutte una sola virtù (essendo la sorgente della loro luce una sola, cioè il sole), differente soltanto nella *quantità*, non nella *qualità*, mentre invece le stelle hanno virtù diverse, le quali « virtù diverse », come c' insegna la filosofia, presuppongono necessariamente « principii formali » diversi.

Nel caso nostro questi principii formali diversi sarebbero gli angeli motori destinati

ai singoli cieli, i quali differiscono appunto « nel quale e nel quanto » della nobiltà e dello splendore.

La spera ottava vi dimostra molti
lumi, li quali nel quale e nel quanto
notar si posson di diversi volti.

Se raro e denso ciò facesser tanto,
una sola virtù sarebbe in tutti,
più e men distributa, ed altrettanto.

Virtù diverse esser convengon frutti
di principii formali, e quei, fuor ch'uno,
seguiterieno a tua ragion distrutti.

(*Par.*, II, 64).

Dai quali versi si deduce che Dante attribuisce virtù e luce propria non solo ai cieli, ma anche alle stelle e a tutti i corpi celesti, o meglio a tutti i *lumi* di cui la *spera ottava* si adorna.

Quanti siano gli angeli o le intelligenze che governano ciascun cielo, non è questo il luogo di trattare,¹ e nemmeno mi sembra if

¹ Prima e al tempo della composizione del *Convivio*, Dante, circa il numero degli angeli motori preposti a ciascun cielo, segue la dottrina più in voga, secondo la quale si ammettevano tanti motori, quanti erano i movimenti del cielo: « [Gli angeli motori sono] in numero non grande, del quale per li filosofi e per gli astrologi diversamente è sentito, secondoché diversamente sentiro delle sue circolazioni; avvegnaché tutti siano accordati in questo, che tanti sono, quanti movimenti esso fa; li quali secondoché nel *Libro dell'aggregazione delle stelle* epilogato si trova dalla migliore dimostrazione degli astrologi, sono tre: Uno, secondoché la stella si muove verso lo suo epiciclo; l'altro, secondoché lo epiciclo si muove con tutto il cielo ugualmente con quello del sole; il terzo, secondoché tutto quel cielo si muove, seguendo il movimento della stellata spera, da occidente in oriente, in cento anni uno grado. Sicché a questi tre movimenti sono tre movitori. Ancora si muove tutto questo, e rivolgesi coll' epiciclo, da oriente in occidente, ogni di naturale una fiata; lo quale movimento, se esso è da intelletto alcuno, o se esso è dalla rapina del primo mobile, Iddio lo sa, che a me pare presuntuoso a giudicare » (*Conv.*, II, 6).

Che gli angeli motori debbano essere più d'uno, apparisce anche dai capitoli 2, 5, 6 del trattato II del *Convivio*, e dal principio della canzone « Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete ». Non bisogna però confondere gli angeli motori con gli angeli contem-

caso di fermarci a parlare del modo come gli angeli si uniscono ai cieli.¹ Dante, discostandosi dall'opinione allora più in voga, secondo la quale l'angelo si sarebbe unito al cielo non « ut forma », ma « per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili », ² segue una dottrina reputata mezzo eretica, ritenendo che l'angelo si unisca al cielo come l'anima al corpo.

E come l'alma dentro a vostra polve,
per differenti membra e conformate,
a diverse potenze si risolve,
così l'intelligenza sua bontate
(ecc... fino alla fine del canto)

(*Par.*, II, 133-148).

E ch'egli ammetta quest'intima unione, tanto da dire ch'essa non cesserà neppure dopo la fine del mondo, quando i cieli smetteranno d'influire sulla terra; e da farci quasi

planti, come fanno bene spesso, i commentatori. Al tempo di Dante quelli che si occuparono degli angeli, non fecero, o almeno non apparisce chiara, la distinzione tra queste due specie distinte di angeli.

¹ Alcuni dissero che i cieli si movevano da sé, il che non può essere, osserva san Tommaso, essendo necessario un motore; altri ritennero che avessero due motori, uno congiunto al cielo, chiamato anima del cielo, l'altro distinto e separato da esso, chiamato intelligenza. Ma di questa sentenza, aggiunge san Tommaso, la prima parte è eretica (*In lib. sententiarum* II, dist. XIV, quaest. I, art. 3^o. E vedi anche san Bonaventura, pure *In lib. sententiarum* II, dist. XIV, art. III, quaest. 2^a).

Il cielo, dice san Bonaventura, è mosso da un'intelligenza angelica; ma quest'intelligenza è divisa dal cielo, e ne ha solo la custodia, come l'angelo custode del corpo umano: « Sicut congruum est angelos deputari ad ministerium hominum, sic et congruum est ipsos deputari ad motum et regimen coelorum » (ivi e nella *Summa theolog.*, II, 14, 30).

Alcuni padri e dottori ritennero animati i cieli, ma solo per contactum virtutis, non per fusione, a simiglianza dell'anima col corpo, come Dante. Vedi ORIGENE (*Lib. I Periar.*, cap. 7^o), SAN GIROLAMO (*In Eccles.*, I), SAN BASILIO (*Homel. III in Hexam.*). Così pensarono anche i platonici.

Sant'Agostino non seppe pronunciarsi in proposito (*In II sup. Genes. ad lit.*, cap. 18, e in *Enchirid.*, cap. 58).

² SAN TOMMASO, *loc. cit.*, I, 70, 3.

pensare che gli angeli motori debbano avere una natura diversa da quella degli angeli contemplanti, lo confermano i versi 22-45 del canto XXIX del *Paradiso*:

Forma e materia congiunte e purette
uscio ad atto che non avea fallo,
come d'arco tricolore tre saette;
e come in vetro, in ambra od in cristallo
raggio risplende sì, che dal venire
all'esser tutto non è intervallo;
così il triforme effetto dal suo Sire
nell'esser suo raggiò insieme tutto,
senza distinzione nell'esordire.

Concreato fu ordine e costruito
alle sustanzie, e quelle furon cima
nel mondo, in che puro atto fu prodotto.

Pura potenza tenne la parte ima;
nel mezzo strinse potenza con atto
tal vime, che giammai non si divima.

Ieronimo vi scrisse lungo tratto
de' secoli, degli Angeli, creati
anzi che l'altro mondo fosse fatto;

ma questo vero è scritto in molti lati
dagli scrittor dello Spirito Santo;

e tu te n'avvedrai, se bene agguati;

ed anche la ragion lo vede alquanto,
che non concederebbe che i motori
senza sua perfezion fosser cotanto.

Questo concetto della luce dei cieli, se ben si osserva, è stupendo. L'angelo brilla nell'astro cui dà vita, come l'anima ride « nel corpo ch'essa avviva » per mezzo degli occhi e della bocca, che sono i balconi dell'anima; « come letizia per pupilla viva ». Le stelle rilucenti nella notte sono gli angeli stessi, che brillano di luce divina, com'occhi eloquenti, nell'immensità dello spazio, come lucciole divine che ricercano l'oceano della luce: sono gli esseri del paradiso, che ci parlano della gloria di Dio con linguaggio d'amore.¹

*
* *

Certo però, leggendo la *Divina Commedia*, si trovano qua e là delle espressioni, che

¹ A questo concetto di Dante si avvicina quello di san Gregorio: « Sancti sunt quasi stellae, qui noctem vitae praesentis illuminant ». (*In libr. beati Iob praefatio*, cap. 6).

sembrano contrarie a quanto finora abbiamo detto. I brani che potrebbero preoccuparci di più, sono i due seguenti:

Quando colui che tutto il mondo alluma,
dell'emisferio nostro si discende,
che il giorno d'ogni parte si consuma,
lo ciel, che sol di lui prima s'accende,
subitamente si rifà parvente
per molte luci, in che una risplende.

E quest'atto del ciel mi venne a mente,
come il segno del mondo e de' suoi duci
nel benedetto rostro fu tacente;

però che tutte quelle vive luci,
vie più lucendo, cominciaron canti
di mia memoria labili e caduci.

O dolce amor, che di riso t'ammanti,
quanto parevi ardente in quei flavilli,
ch'avien spirito sol di pensier santi!

(*Par.*, XX, 1).

Quale ne' plenilunii sereni
Trivia ride tra le ninfe eterne,
che dipingono il ciel per tutti i seni,
vid' io, sopra migliaia di lucerne,
un sol che tutte quante l'accendea,
come fa il nostro le viste superne.

(*Par.*, XXIII, 25).

Il primo passo può essere inteso, e credo debba intendersi, così: Quando il sole che illumina tutto il mondo, parte dal nostro emisfero, col sopraggiungere della notte, il cielo che prima s'illuminava di lui solo, si rifà vedere per le molte stelle o luci che lo illuminano, nelle quali risplende un'unica luce, cioè Iddio. Quest'interpretazione mi parrebbe confortata da quello che si dice nei versi seguenti. Difatti Dante ricorre all'idea delle stelle, che non avendo luce propria, non brillerebbero nell'oscurità della notte, se Dio o un'unica *luce* non le illuminasse, per farci comprendere meglio, mediante una similitudine, come le anime benedette del cielo di Giove, presero, tutto a un tratto, a sfavillare vie più, perché infiammate dal « dolce amore » di Dio, che li « ammantava » del suo splendore: « E quest'atto del ciel mi venne a mente, come il segno ecc... ».

In tal caso, con la parola *mondo* dovremmo intendere solo la terra da noi abitata (così l'intese anche Dante, come diremo in se-

guito), e con la parola *cielo*, la regione degli elementi e dell'aria, non quella delle sfere celesti.

Ma per il secondo passo non ci sono ripieghi o interpretazioni che valgano, poiché con le parole *viste superne* (« come fa il nostro le viste superne »), dobbiamo intendere assolutamente le stelle, le quali, come lì si dice, sarebbero illuminate dal « nostro sole ». E allora? Diremo che Dante si contradisse? No, dobbiamo dire piuttosto che a quell'espressione messa lì di passaggio, non va dato gran peso; tanto più che Dante, dovendo ricorrere a un paragone per far meglio comprendere come fosse il trionfo di Cristo ch'egli voleva descriverci, si trovava quasi nella necessità di esprimersi in quel modo, per farsi comprendere più facilmente dai lettori, che professavano una dottrina diversa dalla sua. In ogni modo però, una o due espressioni usate quasi per incidenza, non possono menomamente infirmare o mettere in dubbio, una dottrina, sulla quale Dante, si ferma espressa mente, nel Canto II del *Paradiso*, facendone una delle questioni più importanti e complicate del suo Poema, appunto per dirci chiaro e netto quale ne fosse il suo pensiero.

Altre espressioni poi vanno sapute intendere. Quando Dante, per esempio, chiama il sole « lucerna del mondo » (*Par.*, I, 38), o « nostro maggior della natura » (ivi, X, 28), o « colui che tutto il mondo alluma » (ivi, XX, 1), egli intende sempre parlare, non di « tutto il corpo dell'universo » e del mondo spirituale, come potrebbe credersi a prima vista; ma solamente del mondo corporeo o sensibile, cioè di « questa parte del mare e della terra » che noi abitiamo: « Per lo mondo io non intendo qui tutto il corpo dell'universo, ma solamente questa parte del mare e della terra, seguendo la volgare voce, che così s'usa chiamare. Onde dice alcuno, quegli ha tutto il mondo veduto; dicendo questa parte del mare e della terra » (*Conv.*, III, 5). Le quali parole s'accordano perfettamente con quello che dicevamo poco fa.

E basta sulla luce dei cieli, In altro articolo mi propongo di dimostrare come Dante,

caso di fermar-
angeli si uni-
dosi dall'op-
la quale
non « ut
sicut me-
reputa-
si un-

Antonio Santi
che vien loro comunicato dal primo mobile;
e non ammette dipendenze o influenze di sorta
tra gli ordini angelici e i singoli angeli che
li compongono.
Caserta, ottobre 1914.
ANTONIO SANTI.



Paradiso, XXVII.



DUE NOTE AL « PURGATORIO »

I.

Le prime quattro terzine del Canto IV.

Non mi ero mai accorto che ci fosse bisogno di commenti per capire il senso, così piano, delle prime quattro terzine del canto quarto del *Purgatorio*; né sapevo che, specialmente intorno ai versi 10-12, i glossatori avessero trovato modo di bisticciarsi. A scrollarmi dal mio placido sonno è venuto il prof. G. Calò. Il quale, nel *Bullettino della Società dantesca italiana* (vol. XX, pagg. 255-257), ha fatto un bel laghetto di teologia — mi scusi l'egregio professore l'espressione che non ha nessun significato malevolo — per offrire di quei versi un'interpretazione che, se ha il facile merito di una certa originalità, non è davvero né così chiara né così semplice come la lettera da esporre. Merito del Calò è, anche, di avermi fatto accorto, come più d'un commentatore del poema sacro abbia spesso dimenticato il saggio consiglio del buon fra Iacopone da Todi: « Dov'è piana la lettera, | non fare oscura glossa ». E la lettera e il pensiero di Dante erano questa volta così evidenti, che io non so rendermi conto, come si sia potuto, non solo renderli oscuri, ma fraintenderli addirittura.

Che cosa è ciò che il Poeta vuol dire con quelle quattro terzine? Egli vuol render ragione di un fatto da lui sperimentato. Udendo ciò che gli diceva lo spirito di Manfredi, e

meravigliandosi di trovar questi fra le anime purganti, mentre, secondo l'opinione volgare, avrebbe dovuto essere nell'inferno tra coloro che son morti nell'ira di Dio e furon dalla Chiesa maledetti, Dante, interamente assorto nei pensieri che gli nascevan nell'animo (udendo ed ammirando), osserva tutto ad un tratto che « ben cinquanta gradi salito era lo sole », ed ei non s'era accorto. Per spiegare questo fatto, egli fa ricorso alla dottrina dell'unità sostanziale dell'anima nella quale hanno radice tutte le facoltà. Essendo unico il principio da cui derivano tutte le diverse capacità di operazione, si capisce perché, quando l'anima si raccoglie tutta intera (*bene*) nell'atto di una sua virtù, « par che [*altri: a*] nulla potenza più intenda ». E qui egli coglie l'occasione per osservare, incidentalmente, che « questo è contra quell'error, che crede che un'anima sovr'altra in noi s'accenda ».

Di passaggio, noterò subito, che l'osservazione del fatto psicologico messo in rilievo nel principio di questo canto, è molto più antica di Dante e di san Tommaso a cui di solito rimandano i commentatori. Aristotile (*Ethica Nicom.*, K, c. 5, 1175^b 1-6) aveva già detto: ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἑτέρων ἡδονὰς ἐμποδίζουσιν ταῖς ἐνεργείαις εἶναι· οἱ γὰρ φιλαυλοὶ ἀδυνατοῦσιν τοῖς λόγοις προσέχειν, ἔὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῇ τῆς παρούσης ἐνεργείας· ἢ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴν τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων

συμβαίνει, όταν ἄμα περὶ δύο ἐνεργῇ. E molto prima di Dante e di san Tommaso, si erano serviti di quell'osservazione i più antichi scolastici, per combattere l'opinione platonica delle tre anime e, in generale, « quell'error che crede che un'anima sovr'altra in noi s'accenda ». Alessandro di Hales (*Universae theologiae summa*, Coloniae Agrippinae, 1622, p. II, q. 62, membr. 2) si pone il quesito: *Utrum anima sit una vel plures, tribus potentiis, vegetabili, sensibili, rationali*. E, secondo il costume, riferisce le ragioni pro e contra. La seconda ragione per dimostrare « quod sit una », è la seguente: « Item, si essent multa et secundum substantiam et secundum potentiam, actus unius non impediretur per actum alterius; sed contrarium videmus, quod anima occupata circa actum unius, impeditur ab actu alterius. Ergo sunt eadem substantia, vegetabilis, sensibilis et rationalis ». Lo stesso argomento è riferito da Giovanni de la Rochelle, contemporaneo e forse discepolo di Alessandro, in questi termini: « Item, si essent multa secundum substantiam et secundum potentiam in uno genere, actus unius non impediretur per actum alterius; et si aliud subiectum in quo potentia sensibilis, aliud in quo potentia rationalis, actus non esset dependens ab actu; et si esset differens secundum substantiam et subiectum, vis sensibilis interior et exterior, non impediretur actio interioris propter occupationem exterioris, etc. Occupata ergo anima rationalis circa sensibilia, non impediretur ad spiritualia, cum contrarium sit; et occupata anima circa actum unius non impediretur ab actu alterius. Relinquitur ergo quod sint idem, subiecto et substantia, vegetabilis et sensibilis et rationalis, differentes potentia » (DOMENICHELLI, *La Summa de anima di frate G. d. l. R.*, Prato, 1882, pag. 135, parte II, c. 24). L'Alighieri si trovava d'accordo, su questo punto dell'unità della sostanza del principio vitale nell'uomo, non con san Tommaso in particolare, ma con tutti i principali filosofi della Scolastica, compresi il Kilwardby e l'Olivi, benché di questa unità sostanziale si fosse fatto un concetto suo particolare (cfr. il mio *Sigieri di Brabante nella*

Divina Commedia, V, e l'articolo apparso in questo *G. D.*, anno XXII, quaderno V, *Intorno al tomismo di Dante* pagg. 193-4.).

Stabilito il principio che serve a rendere ragione del fatto osservato, ossia affermata l'unità dell'anima umana e rigettata la dottrina della pluralità, che nel medio evo era attribuita specialmente a Platone (cfr. GALENO, *De Hippocratis et Platonis dogmatibus*, Lugduni, 1550, lib. III, c. 1; lib. V, capp. 4, 7, 8; lib. VI, c. 2; PLATONIS *Timaeus*, interprete CALCIDIO, cum eiusdem commentario, ed. Wrobel, Lipsia, 1876, paragrafi 220, 230, 231 del commento; RITTER ET PRELLER, *Historia Philosophiae Graecae*, Gothae, 1898, nn. 336-337), Dante scende al caso particolare e continua:

- (7) « E però, quando s'ode cosa o vede,
Che tenga forte a se l'anima volta,
Vassene il tempo, e l'uom non se n'avvede:
- (10) Ch'altra potenza è quella che l'ascolta,
Ed altra è quella che ha l'anima intera;
Questa è quasi legata e quella è sciolta.
- (13) Di ciò ebb'io esperienza vera,
Udendo quello spirto ed ammirando ».

A questo passo del *Purgatorio* possono far riscontro, come luoghi paralleli, due altri tolti dalle opere minori. Il primo è quello del *Convivio*, II, 14: « La musica trae a sé gli spiriti umani, che sono quasi principalmente vapori del cuore, sicché quasi cessano da ogni operazione; sì è l'anima intera quando l'ode, e la virtù di tutti quasi corre allo spirito sensibile che riceve il suono ». A proposito del quale detto, è opportuno notare, che secondo i medici antichi gli spiriti umani erano tre: lo spirito naturale (φυσικὸν πνεῦμα), quello vitale (ζωτικὸν πνεῦμα) e quello psichico o animale (ψυχικὸν πνεῦμα); i quali tre spiriti corrispondevano alle tre facoltà dell'anima, ed erano il mezzo di cui questa si serviva per operare sul corpo (cfr. MAIMONIDE, *La Guide*, trad. MUNK, vol. 1°, pagg. 335-6, nota del trad.); cosicché parlare dei tre spiriti umani è lo stesso che parlare delle facoltà o potenze o virtù dell'anima. L'altro luogo parallelo, sfuggito, mi pare, ai commentatori, è quello della *Vita Nova*, cap. 4: « Da questa visione innanzi cominciò il mio spirito naturale ad essere impedito nella sua operazione,

perocché l'anima era tutta data nel pensare di questa gentilissima; ond'io divenni in picciolo tempo poi di sí frale e debole condizione, che a molti amici pesava della mia vista ».

Quello che soprattutto non è parso chiaro ai glossatori, specialmente moderni, sono stati i versi 10-12. Fra le interpretazioni meno verosimili una delle più curiose è la seguente, che tolgo dallo Scartazzini (*La Divina Commedia*, 2ª ed., Milano, 1896), ma che non è soltanto sua: « Imperocché un'altra è la facoltà che ascolta o vede ciò che tira a sé tutta l'attenzione dell'anima, ed un'altra è quella facoltà che l'anima serba *intiera*, cioè non toccata dall'impressione; l'una è impedita, l'altra libera ». Che questa glossa sia abbastanza ingegnosa e spiritosa non lo nego; ma quello che non so capire è, come mai coloro che l'hanno fatta, non abbiano poi avuto abbastanza spirito per accorgersi quanto essa sia strana. Il Barbi (*Bull. Soc. dant. it.*, vol. XII, pag. 270), rivedendo le buccie al commento del Torraca, chiosa: « Altra potenza è quella che avverte il tempo (!), altra è quella a cui s'è raccolta l'anima intera; l'anima è legata a quel vedere e a quell'udire e non presta quindi ascolto alla potenza che avverte il tempo; questa potenza opera sciolta dall'anima e non è quindi avvertita da essa ». Parole delle quali, forse è colpa mia, non riesco ad afferrare il senso. Il Torraca commenta: « *L'ascolta*: il tempo era misurato dal suono delle campane ».... « *Questa*, la potenza intellettuale è *quasi legata*, perché « impedita » nelle sue operazioni; *quella*, la potenza sensitiva, è, invece, sciolta, opera liberamente ». Ma anche questo commento non raggiunge il grado di chiarezza del testo. Quanto più semplice e più chiara e più fedele è invece la chiosa del « figliuolo » di Dante: « Hic vult idem ostendere dicens, quod illa [*alia* ?] est potencia animae quae asscultat, et alia potencia est animae quando anima tota data est uni ex suis passionibus: quia tunc ligata potest dici talis potencia; secundum, potencia qua asscultat anima, libera, quia etiam ascultando potest anima aliis suis potenciis uti » (*Chiose di Dante le quali fece el figliuolo co le sue mani*,

vol. 2º — *Purgatorio*, ed. F. P. LUISO, pag. 17). Senza bisogno di ricorrere a sottigliezze e a supposizioni, il buon « figliuolo » del Poeta ha capito molto bene il senso e la lettera della terzina che ad altri è parsa oscura. Né ci può essere dubbio che il senso genuino sia quello. Dante aveva detto, che quando si ode, o vede una cosa, che tenga forte a sé l'anima volta, il tempo passa senza che ce ne accorgiamo. Ora ne reca la ragione. Poiché — dice — altra è la potenza che ascolta quella cosa senza concentrarvi sopra tutta l'attenzione (udendo, ma non ammirando), e altra è la potenza di ascoltare che tiene assorta l'anima intera (udendo ed ammirando); quest'ultima è quasi legata alla cosa udita, e con essa è legata tutta l'anima, in maniera che è l'anima intera ad ascoltare, e le altre facoltà, compresa quella di avvertire il tempo, sono impedita nell'esercizio del loro atto; mentre, quando l'anima intera non è legata alla potenza dell'udire, o in generale ad una qualsiasi delle sue potenze, anche ciascuna di queste è sciolta, cioè a dire non è impedita, e si può vedere e udire e toccare simultaneamente cose diverse, e accorgerci anche del tempo che passa. Il prof. Calò spiega invece: « Ché altra è la potenza che l'anima pone in atto nell'ascoltare e altra è quella di cui essa dispone quand'è *intera*, integra nell'esercizio delle sue facoltà; quest'ultima potenza, quella intellettuale » [ma non vede il Calò, che si parla di una stessa potenza in condizioni diverse: la potenza dell'ascoltare senza che sia inibito l'atto delle altre facoltà, e la potenza di ascoltare ammirando, cioè facendo sí che sia inibito l'esercizio di tutte le altre facoltà?], « quella di cui l'anima dispone quando è *intera* » [e qui il Calò prega non si dimentichi che, conformemente alla dottrina aristotelica e tomistica, per Dante l'anima umana non è integra che in virtù dell'anima intellettuale!], « è quasi impedita è incapace di venire all'atto, e n'è impedita dalla prima, ch'è invece completamente libera e quasi senza controllo nel suo funzionamento ». Confesso che queste ultime espressioni non so precisamente che cosa vogliano dire.

II.

L'obbietto comun, che il senso inganna.*Purg.*, XXIX, 47.

Anche di questa espressione, che pure ha un significato ben chiaro e preciso nella storia della filosofia greca e medioevale, il professor Calò ha voluto dare un'interpretazione originale sí, ma sbagliata. Ecco quel che egli scrive nello stesso *Bullettino*, pag. 251: « Piuttosto era da notare, a migliore intelligenza del testo e d'accordo colle dottrine scolastiche, che anche l'« obbietto comun » del v. 47 corrisponde precisamente a una funzione avente un posto ben determinato nella psicologia e nella gnoseologia degli scolastici, cioè al *senso comune*. Adunque l'*obbietto comun che il senso inganna* — i commentatori di solito non sono molto chiari o molto compiuti — è il *sensibile comune* di S. Tommaso, comprendente quella proprietà dei corpi (moto, quiete, figura, grandezza ecc.) che non è funzione specifica e naturale di nessuno dei singoli sensi avvertire, ma che è invece oggetto del *senso comune*, considerato come virtù sensitiva risiedente in un organo interno, collegante le impressioni derivate dai varii sensi esterni ed elaborante queste ultime in maniera da dare un risultato di cui essi per sé non sarebbero capaci. Ne deriva che, non essendo nessun senso esterno disposto da natura a ricevere tali forme sensibili comuni come sua specifica ed essenziale proprietà, ognuno di essi può ingannarsi nell'apprenderle. È ciò che accade appunto a Dante per la vista. È soltanto quando l'oggetto gli è vicino che il suo *senso comune* ne avverte le qualità specifiche e la forma, onde ha luogo quella percezione intellettiva che è accompagnata dal chiaro riconoscimento della natura della cosa ». Queste belle cose il Calò non deve averle trovate, certo, in san Tommaso e neppure nel Sertillanges e nemmeno in quel mediocrissimo libro del sig. Lanna, che il Calò si compiace più volte di citare, e intorno al quale ebbi a dire il mio parere nel n. 8 del *Boll. bibl. della Voce* (1913).

L'« obbietto comun » di Dante è il *sensibile comune* di tutti gli scolastici, dei commentatori arabi di Aristotele e dello stesso Aristotele. Il quale (*De anima*, B, c. 6, 418^a 8 e segg.; *Περὶ ἐνυπνίων*, 458^b 4 e segg.; *Περὶ αἰσθητικῆς καὶ αἰσθητῶν*, c. 1, 437^a 8; c. 3, 439^a 6; c. 4, 44^b 5; c. 6, 445^b 4) distingue il *sensibile proprio* di ciascun senso particolare esterno (*ἴδιον αἰσθητόν*) dal *sensibile comune* a più sensi esterni (*κοινὰ αἰσθητά*; sono cinque, cioè: κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος) e dal *sensibile per accidens* (*κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητόν*). San Tommaso, commentando il passo citato del *De anima* (D. THOMAE AQ., *Commentaria in tres libros Aristotelis de anima*, Louvain, 1901, lib. II, lect. 13, c.) dice dei *sensibili comuni*: « Haec... nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum quasi omnia ista sint omnibus communia, sed quaedam horum, scilicet numerus, motus, et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero, et visus percipiunt omnia quinque ». Non li percepiscono, certo, in quanto comuni, ma li percepiscono tuttavia per sé (*καθ' αὐτά*), non meno dei rispettivi *sensibili proprii*, dei quali sono appunto modificazioni. Né in Aristotele, né in Averroé, né in san Tommaso si trova la peregrina notizia che il *sensibile comune* « corrisponde precisamente... al *senso comune* ». Dove l'ha dunque pescata il Calò? Probabilmente, e saréi tentato di dire certamente¹, nel *Saint Thomas* del Sertillanges (Parigi, 1912, 2^a ed., vol. 2^o, lib. V, cap. 3, B, pag. 129), ove si cita l'opuscolo *De potentiis animae*. Sennonché quell'opuscolo, il cui compilatore trascrive pure dei brani della *Summa theologiae* di san Tommaso, è senza dubbio apocrifo. In questo punto poi attribuisce all'Aquinate un'opinione della quale non c'è traccia nelle opere di lui e nemmeno in quelle dei migliori aristotelici medioevali. Pare tuttavia ci siano stati alcuni filosofi antichi i quali, come il prof. Calò, pensarono che il *sensibile comune* fosse oggetto

¹ A torto, però, poichè il prof. Calò è stato così gentile da assicurarmi del contrario, ed io lo credo fermamente.

del *senso comune*. Anzi trovo che Avicenna aveva già segnalata come erronea questa opinione (*De anima*, pars. III, c. 8; pars. IV, c. 1). E forse essa aveva preso motivo da un detto male inteso di Aristotele (*De anima*, Γ, c. 1, 425^b 27): τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἰσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός, che però l'Aquinate interpreta molto giustamente così (*In III de anima*, lect. 1): « Id est communia sensibilia communiter sentiuntur a diversis sensibus per se, et non secundum accidens ». Checché sia di ciò, nota opportunamente il continuatore del Suarez (*De anima*, lib. III, c. 30, n. 2, Maguntiae, 1622): « Aliam quoque rationem probandi sensum communem invexerunt Albertus, *Summa de homine*, tractatu 2, *De sensu communi*, q. 2 [cfr. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, I Teil, pagg. 134 e segg., Münster i. W., 1903-1906, nei *Beiträge Gesch. Philos. Mittelalt.*, Bd. IV, H. 5-6], sanctus Thomas, opusc. 43, c. 4 [è appunto l'opuscolo *De potentiis anime*, che abbiamo detto essere apocrifo], nimirum ut percipiat sensibilia communia per proprias species. Quae certe ratio falsum supponit: quia *sensus interior non aliter cognoscit sensibilia communia quam exterior*, ut cap. 8 monuimus ac etiam notant D. Thomas, [*Summa theol.*], I p., q. 1, a. 3, ad 2, Avicenna, *Sexto Naturalium*, p. III, c. 8 in fine, et p. IV, c. 1 ». Il *sensibile comune* si chiama dunque così, secondo Aristotele e gli scolastici, pochissimi eccettuati, non perché oggetto del *senso comune*, ma perché comune a più sensi esterni dai quali è percepito per sé. Colla sua spiegazione il Calò è stato molto più infelice dei commentatori che « di solito — com'egli dice — non sono molto chiari o molto compiuti ».

Quale sia la funzione del *senso comune*, è detto molto chiaramente da Aristotele nel terzo libro *De anima* (Γ, c. 2, 426^b 8 — 427^a 15; cfr. SAN TOMMASO, *In III de anima*, lect. 3), ed è riassunto dall'Aquinate nel seguente passo della *Summa theol.*, I, q. 78, a. 4, ad 2: « Dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed

discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod, qui inter aliqua discernunt, utrumque cognoscant. Unde oportet ad sensum communem pertinere *discretionis iudicium; ad quem referantur*, sicut ad communem terminum, *omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur actiones sensum*, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur ». Il *senso comune* ha, dunque: 1°, una funzione discriminativa, in quanto è il centro verso il quale convergono le impressioni di tutti gli altri sensi particolari, di cui è radice, e in quanto è potenza sintetizzatrice di quelle; 2°, esso compie la funzione di coscienza sensitiva, per cui l'atto del sentire si consuma in un soggetto vivo che sente di sentire questa o quella cosa. Il *sensibile comune* non gli sfugge certamente, ma come non gli sfuggono i sensibili propri di ciascun senso particolare, e non perché esso sia speciale funzione sua.

Ciò posto, per comprendere il significato storico del verso dantesco, è bene ricordare come, secondo Aristotele e secondo gli scolastici, il senso, quando è, com'essi dicevano, ben disposto, non s'inganna mai intorno al *sensibile proprio*. Περὶ δὲ (τὸ ἴδιον ἐκάστης αἰσθήσεως) μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, ὅλον ὁψις χρώματος καὶ ἀκοή φόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, dice Aristotele nel secondo libro *De anima* (B, c. 6. Cfr. Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, c. 4, 442^b 8; *Metaph.*, Γ, c. 5, 1010^b 2). Ma se il senso ordinariamente non s'inganna intorno al *sensibile proprio*, può bene ingannarsi intorno al *sensibile comune* e a quello così detto *per accidens*. Tommaso, nella *S. th.*, I, q. 17, a. 2, si pone il problema: *Utrum in sensu sit falsitas*, e lo risolve nel modo che segue: « Respondeo dicendum, quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est, q. 16, a. 2. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res, ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit

vel iudicat res aliter, quam sunt. Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. *Uno modo*, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilibus. *Alio modo*, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae, vel magnitudinis et aliorum communium sensibilibus omnium. *Tertio modo*, nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia » (cfr. dello stesso Aquinate il commento *In IV Metaphys*, lect. 14). Non intendo discutere questo modo di vedere, che ha certamente dei lati criticabili; ma mi contento di averlo segnalato, perché il lettore di Dante conosca quali sono le genuine dottrine medioevali che ci possono chiarire il senso del testo chiosato dal Calò. Chi volesse approfondire maggiormente la quistione e rendersi conto delle difficoltà della dottrina aristotelica, che fece per secoli e secoli le spese al pensiero arabo e occidentale nel medio evo, legga, invece dei moderni trattatisti di filosofia scolastica, il Suarez, *De anima*, lib. III, c. 10.

Dopo aver preso conoscenza delle teoriche medioevali, che possono servire a spiegarci il significato della terminologia adoperata da Dante e che è quella delle scuole del tempo; rileggiamo ora le tre terzine nelle quali è espressa l'illusione subita dal Poeta all'appressarsi della mistica processione. Poco più in là dello splendore di cui parla nei versi

34-35, gli era parso di vedere sette alberi d'oro; ché tali gli sembravano a causa del lungo tratto che s'interponeva tra i suoi occhi e quegli. Ma mano mano che l'oggetto si avvicina, anche la forma e figura di esso, (cioè il *sensibile comune* inerente al colore, che suole a volte ingannare la vista e dare così occasione d'inganno alla facoltà giudicatrice), si fa più distinta rivelandosi per quella che realmente è. Allora la virtù intellettuale che *apprende* la vera *quiddità* dell'oggetto sentito (*apprehensio*), e che somministra la materia a quelle due altre forme di operazione intellettuale costituenti propriamente la *ratio*, e cioè il giudizio (*compositio et divisio*) e il raziocinio (*discursus*; cfr. san Tommaso, *S. th.*, I, q. 85, a. 5), quella virtù, dico, corregge l'inganno della prima impressione sensibile, riconoscendo com'essi eran candelabri e non alberi.

III.

Conclusione.

E qui mi sia permesso di fare, terminando, un'osservazione che, per quanto ovvia, mi pare ancora opportuna. Tutti colcro che si sono occupati e si occupano di chiarire il pensiero filosofico di Dante, sono d'accordo nel riconoscere che questo è nato, è cresciuto e si è sviluppato in seno alle scuole de' religiosi e filosofanti medioevali, e che la sua terminologia è quella foggiasa nelle dispute del tempo. È naturale, quindi, che non si possa afferrare il significato storico e vivo dei termini e delle espressioni filosofiche che ricorrono qua e là nella *Divina Commedia* come nelle opere minori, se non si approfondiscono le controversie scolastiche nelle quali l'Alighieri ha voluto prendere posizione. Se guardiamo invece a quello che i commentatori, dai più antichi fino ai più recenti, hanno fatto, dobbiamo constatare che è ben misera cosa. I più si sono limitati a citare, non di rado a sproposito, qualche brano staccato delle opere principali di san Tommaso, da essi mai studiato a fondo e in relazione coi rappresentanti degli altri e molteplici indirizzi filosofici me-

dioevali. È già qualche cosa. L'unico, finora, che abbia fatto un po' più degli altri è, a mio parere, il tedesco re Giovanni di Sassonia, conosciuto sotto il pseudonimo di Philalethes; il quale, in tempi quando ancora si conosceva ben poco del pensiero medioevale, intraprese delle ricerche, non solo nelle opere di san Tommaso, ma anche in quelle di Alberto Magno, e si accorse come in diversi punti l'Alighieri dissentisse dall'Aquinate.

Io ho avuto già occasione di mostrare, come i punti del dissenso siano più numerosi e più fondamentali che lo stesso Philalethes non credesse; e come, quella del tomismo di Dante, sia una leggenda di cui son responsabili i commentatori, i quali sogliono a volte giocare di questi tiri agli autori che prendono a chiosare.

Si tratta, dunque, di continuare e spesso di ricominciare il lavoro paziente delle ricerche filologiche nella copiosa letteratura filosofica del medio evo, e di stabilire, così, l'esatta interpretazione della terminologia della quale il Poeta si serve. Il che, certo, non basta a darci una visione ricostruttiva e sintetica della filosofia di Dante; ma accingerci a questa ricostruzione storica senza aver prima compiuto quelle indagini filologiche a cui accenno, sarebbe come voler parlare di Dante senza averlo letto, se leggere significa almeno capire il senso delle parole.

Firenze, dicembre 1914.

BRUNO NARDI.





PICCOLE FRONDE DEL *PARADISO* DI DANTE

I.

Con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta.

(*Par.*, XXV, 7-8).

Molto han dato da fare ai dantisti queste poche e, di per sé, non oscure parole di Dante. Che senso ha questa *voce*? di *voce affievolita dagli anni*, o di *canto*, o di *fama*? e se di *fama*, accenna a *celebrità*, o a *fama purificata dalle false accuse*? E questo *vello*, significa *abito*, o *aspetto invecchiato*, o *canizie*?

Incominciamo da *voce*. Che non possa significar *voce affievolita dagli anni*, è sicuro: degno modo, osserva giustissimamente il Torraca, degno modo di presentarsi a chiedere ammirazione e plauso, sarebbe per un poeta il dire che la sua voce è affievolita dagli anni! *Fama* potrebbe pur significare la parola *voce*, spesso in tal senso adoperata da Dante; ma dovrebbe riferirsi alla *celebrità*, non alla *purificazione dalle false accuse*; ché la celebrità principalmente occorre, perché Dante, tornando a Firenze, potesse prender quel *cap-pello*, che tanto agognava. Senza dubbio però, trattandosi di *tornar poeta*, e per quello che si dirà sul senso figurato di *vello*; meglio sarà intender questa *voce* per *canto*: già il Landino l'aveva interpretata per *più eleganti versi*; ma più a proposito il Torraca ha ricordato l'oraziano *os magna sonaturum*, e il virgiliano *Phoebo digna locuti*. Possiam dunque concludere

che Dante, dicendo *con altra voce tornerò poeta*, vuol dire: tornerò poeta da più alto canto, che prima non fossi.

E veniamo al *vello*. Non significherà *abito*; ché una tale exteriorità non meritava certo che Dante la mettesse in tal rilievo. Né significherà *aspetto invecchiato* o *canizie*; ché Dante non poteva fare a sé stesso l'augurio di tornare in patria sol negli ultimi anni della sua vita; né era la pietà il sentimento ch'ei s'augurava di suscitare un giorno tra i suoi concittadini, per vincerne la *crudeltà*; bensì l'ammirazione e la gratitudine per l'opera compiuta.

Vello, nota anche qui ben a proposito il Torraca, « è voluto dal traslato precedente, *agnello* »; egli però non ne specifica il senso figurato; anzi, da quel che aggiunge poco dopo — « il *vello* non deve dunque farci velo agli occhi, e impedirci di vedere che Dante intende: ritornerò poeta di ben altro valore da quello d'una volta » —, e da quel che ha premesso — « il *vello*, l'arte di colui che quest'opera ha composta » — si deduce che per il Torraca la metafora del *vello* nulla aggiunge a quel ch'esprime la parola *voce*. Io non lo credo. Per me, senz'ombra di dubbio, continuano la metafora dell'*agnello* tanto il *vello*, quanto la *voce*: infatti, contraddistinguono l'*agnello* così la voce fievole, come la lana tenera e scarsa. Se dunque Dante s'augurava di tornare un giorno a Firenze *con altra voce*

e con altro vello; quest'altra voce non poteva essere che una voce più forte, da poter cantare più gravi cose, che non fossero quelle d'amore, cantate per l'innanzi; e quest'altro vello non poteva essere che un frutto più copioso e più resistente; come più copiosa e più resistente utilità¹ è la lana della pecora matura, in confronto di quella dell'agnello; la cui prima lana, anzi, come i pastori ben sanno, e come ben doveva sapersi a Firenze, città di lanaiuoli, non è da tessere, ma da riempir guanciali, o coperte da letto, o bardature. Insomma, Dante dice: ritornerò a Firenze, poeta da più alto canto; e recando con me un'opera di maggior mole e di maggiore importanza, che già non fossero i giovanili miei versi d'amore: recherò il poema sacro, al quale ha posto mano e cielo e terra.

II.

Ed io: Le nuove e le scritture antiche
pongono il segno, ed esso lo mi addita,
90. dell'anime che Dio s'ha fatte amiche.

Dice Isaia che ciascuna vestita
nella sua terra fia di doppia vesta,
93. e la sua terra è questa dolce vita:
e il tuo fratello assai vie più digesta,
là dove tratta delle bianche stole,
96. questa rivelazion ci manifesta.

(Par., XXV, 88-96).

Anche su questi versi s'è molto discusso e tuttora si discute. Si discute, innanzi tutto, sulla punteggiatura; ché alcuni mettono la virgola alla fine del v. 89, e il punto fermo alla fine del v. 90; altri fan l'inverso, legando il v. 90 con la terzina che segue; e si tra quelli, come tra questi, c'è chi legge l'emistichio *ed esso lo mi addita*, come se fosse san Giacomo quegli che dice a Dante *lo mi addita*; rispondendo Dante coi vv. 91 e segg., per quelli che mettono il punto fermo alla fine del v. 89; o, per quelli che il punto fermo lo mettono alla fine del v. 90, intendendosi l'emistichio di cui si parla — *ed esso*:

¹ Ovis habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat » (SAN TOMMASO, *Summ. theol.*, I-II, 105, 2, ad 9).

lo mi addita, — come tra parentesi. In quanto poi all'interpretazione, oltre a ciò che variamente esigono le varie punteggiature accennate; la parola *segno*, che evidentemente racchiude il concetto culminante delle tre terzine, è interpretata o per *bersaglio*, *fine*; o per *contrassegno* o altro di simile. Non confuterò né la punteggiatura di chi lega il v. 90 con la terzina che segue; o di chi riferisce a san Giacomo il secondo emistichio del v. 89; né l'interpretazioni che si cavano da siffatto punteggiare: dirò solo che anche a me, come a molti autorevoli interpreti, la punteggiatura vera sembra quella che mette il punto fermo alla fine del v. 90: con essa, il periodo è di gran lunga più naturale, più scorrevole, o, se si vuole, meno contorto, che con l'altra; né è da essa che scaturisce la difficoltà dell'interpretazione. Infatti, data questa punteggiatura, ecco l'interpretazione *ad litteram*: San Giacomo aveva chiesto: dimmi quello che la speranza ti promette; e Dante: il Vecchio e il Nuovo Testamento *pongono il segno* dell'anime che Dio ha riconciliate a sé; *ed esso* — questo *segno* — mi addita ciò che la speranza mi promette, ecc. Insomma, non si tratta che d'un'ardita inversione; certo non bella, ma non unica in Dante. La difficoltà dell'interpretazione è data dalla parola *segno*: prendendola per *fine*, non saprei che cosa replicare a chi obietta: il fine dell'anime amiche a Dio è la beatitudine; ma la speranza promette la beatitudine; dunque la beatitudine addita se stessa: che ragionare è mai questo? Sicché fan benissimo quegli interpreti che *segno* interpretano per *contrassegno*, o *figura*, o *simbolo*, o che so io. Ma dove con essi non m'accordo, è nell'identificare questo *segno* con la *doppia vesta* del v. 92 (Torraca). La frase *pongono il segno* del v. 89 non può non richiamare il pensiero alla seguente frase d'Isaia,¹ « et ponam in eis signum », attribuita al Signore; e che significa, *io alzerò tra essi* — tra quelli che compariranno innanzi a me, da tutte le parti del mondo, nel giorno del giudizio, — *io alzerò tra essi un segno, o*

¹ LXVI, 19.

stendardo; e questo stendardo è, secondo alcuni interpreti, la Croce. Poiché subito dopo la frase *pongono il segno*, Dante cita Isaia — sia pure per un versetto che precede d'alcuni capitoli quello or ora da me segnalato; cioè per il versetto 7 del cap. XLI —; è ragionevole il supporre che alla frase d'Isaia, *ponam in eis signum*, Dante pensasse, scrivendo la frase sua; e che quindi il suo *segno* significhi esso pure *stendardo*; e che anche il suo stendardo sia la Croce. Sicché Dante dirà: il Vecchio e il Nuovo testamento, l'uno profetizzandolo, l'altro attestandone l'apparizione già avvenuta, alzano lo stendardo, l'*insegna*¹ delle anime che Dio ha riconciliate a sé, cioè la Croce; e questo stendardo m'addita quello che mi promette la speranza. Infatti l'anime che Dio ha riconciliate a sé non sono i Cristiani? « cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus ».² E l'insegna del Cristiano non è la Croce? « Signum Veteris Testamenti circumcisio in latenti carne: signum novi Testamenti crux in libera fronte ».³ E non è la Croce che *addita* al Cristiano quel che la speranza gli promette, cioè l'eterna beatitudine? « Non frustra » Christus « tale genus mortis elegit, ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis, et profunditatis, de quibus Apostolus loquitur, magister existeret »...: « altitudo est in ea ligni » — crucis — « parte, quae ab illo quod transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi; quia bene sperantium superna expectatio est ». Questo passo di sant'Agostino,⁴ oltre a dirci che del *bene sperare*⁵ è oggetto

la celeste beatitudine, spiega pure la metafora dell'*addita*: il braccio superiore della Croce, levato in alto, è come un dito, teso verso il cielo.

Ma la croce, su cui Cristo morì, non è il *segno*, l'insegna del Cristiano, se non in quanto essa è simbolo di forza nel sopportare le affezioni, le tribolazioni, la morte, come Cristo le sopportò;¹ nel mortificare le passioni e i desiderii della carne;² onde, quando Gesù disse,³ « si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam »; ei disse figuratamente quel che poi, con parlar proprio, ripeterono Paolo e Barnaba, come si legge negli *Atti degli apostoli*:⁴ « per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei »: di qui se Dante, dopo aver detto che l'oggetto della speranza glielo addita la Croce, aggiunge:

Dice Isaia che siascuna vestita
nella sua terra fia di doppia vesta,
e la sua terra è questa dolce vita:
e il tuo fratello assai vie più digesta,
là dove tratta delle bianche stole,
questa rivelazion ci manifesta.

Il passo d'Isaia, a cui Dante si riferisce, è, senza dubbio, questo:⁵ io fui mandato, dice Cristo, per bocca del profeta, « ut ponerem lugentibus Sion, et darem eis coronam pro cinere, oleum gaudii pro luctu, pallium laudis pro spiritu moeroris »...; « pro confusione vestra duplici et rubore, laudabunt partem suam: propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis ».⁶ Or questa doppia porzione di premio, corrispondente alla doppia confusione e alla doppia vergogna patita, significa, secondo gli espositori della Bibbia, i grandi e molteplici doni dello Spirito Santo, cioè il gran premio e la

¹ Cfr. *Par.*, XII, 38.

² SAN PAOLO, *Ad Rom.*, V, 10; e cfr. SAN TOMMASO, *Summ. theol.*, III, 49, 1 e 3.

³ SANT'AGOSTINO, *Serm.*, 140, 6.

⁴ *Epist.*, 140, 26. È riferito anche da SAN TOMM., *Summ. theol.*, III, 46, 4; ma l'Epistola agostiniana è citata come la 120ª, cioè secondo l'*ordo antea vulgatus*. Lo stesso SANT'AGOSTINO nel *De doct. christ.*, II, 41: « signo crucis omnis actio christiana describitur, bene operari in Christo, et ei perseveranter inhaerere, *sperare caelestia*, sacramenta non profanare ».

⁵ Cfr. *Par.*, XXIV, 40.

¹ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De diversis quaest.*, q. 25.

² Cfr. SANT'AGOSTINO, *De fide et operibus*, cap. X.

³ *Vang. di san Matt.*, XVI, 24.

⁴ XIV, 21.

⁵ LXI, 3-7.

⁶ « Il periodo, che comincia con la seconda persona plurale, *pro confusione vestra* ecc., continua con la terza plurale, *laudabunt, possidebunt*: mutazione assai frequente in questi libri santi » (Martini).

grande gloria, che seguiranno alla grande e molteplice confusione o tribolazione sofferta; oppure, secondo un'altra interpretazione del *duplicita possidebunt* d'Isaia, sarebbero qui significati i beni dell'anima e del corpo, che, dopo la resurrezione, quando ogni umano desiderio sarà lassù sodisfatto, ¹ allietteranno i beati. E poiché Dante, poco dopo d'aver parlato della *doppia vesta*, parla delle *due stole*, con cui Cristo e la Vergine salirono alla beatitudine, ² intendendo per l'appunto della *doppia beatitudine dell'anima e del corpo* — non dell'anima e del corpo, senz'altro, come molti commentatori intendono —; può darsi che, anche con la *doppia vesta*, metafora che discende in diretta linea dal citato passo d'Isaia, e precisamente dalle frasi *duplicita possidebunt* e *pallium laudis pro spiritu moeroris*; può darsi, dicevo, che, anche con la *doppia vesta*, alla doppia beatitudine dell'anima e del corpo, dopo l'universale giudizio, Dante avesse voluto riferirsi. In ogni caso, il concetto, principalmente voluto esprimere da Isaia, è che dalle tribolazioni scaturisce la beatitudine; onde con perfetta opportunità Dante cita Isaia, in prova che la Croce, in quanto simbolo di tribolazione, addita, nel Vecchio Testamento, quel che promette la speranza, cioè la celeste beatitudine.

Né diverso è il senso della *rivelazione* di san Giovanni, nel passo dell'*Apocalisse*, ³ in cui, come Dante afferma, la *rivelazione* d'Isaia e *assai vie più digesta*, cioè meglio dichirata. San Giovanni scrive che quelli da lui visti innanzi al trono e in cospetto dell'Agnello, nella sua visione dell'universale giudizio, eran vestiti di bianche stole, e avean palme nelle mani. Già le palme dimostrano che queste anime patirono gravi afflizioni; e che di queste, cioè delle lotte col mondo, col demonio, con la carne, usciron vittoriose; ma ciò stesso è dichiarato esplicitamente, pochi versetti dopo, da uno dei Seniori: « Hi sunt, qui venerunt de tribulatione magna, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt in sanguine Agni.

Ideo sunt aute thronum Dei », ecc. E poco più in là: « Quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos, et deducet eos ad vitae fontes aquarum, et absterget eos omnem lacrymam ab oculis eorum ». Sicché, anche san Giovanni viene a dire che « chi prende sua croce e segue Cristo » ¹ sarà in eterno beato.

Concludendo, l'interpretazione dei versi di Dante presi a esaminare è per me questa: il Vecchio e il Nuovo testamento *pongono*, innalzano l'insegna del Cristiano, la Croce; e quest'insegna m'addita quello che la speranza promette, cioè la celeste beatitudine: nel Vecchio testamento, la *rivelazione* d'Isaia promette la *doppia vesta*, cioè la beatitudine in terra sua, nella dolce vita dei cieli, a chi avrà sofferto quaggiù; e altrettanto, ma più chiaramente, promette, nel Nuovo testamento, la *rivelazione* di san Giovanni, là dove tratta delle bianche stole. In altre e più brevi parole, la Croce, a cui accennano Isaia nel Vecchio testamento, e san Giovanni nel Nuovo; la Croce, simbolo di tribolazione, e perciò insegna del Cristiano, addita a Dante quel che la Speranza promette, cioè la celeste beatitudine.

Ma questo è un enigma! — Un enigma propriamente, no; ché del *signum Crucis* parlano a ogni passo i Padri della Chiesa e i teologi; e a farsi il segno della Croce è ciò che prima d'ogn'altra cosa s'insegna, o s'insegnava, al bambino. Ma che una lettura un po' attenta dei passi d'Isaia e di san Giovanni, citati da Dante, e una meditazione alquanto intensa sul relativo testo dantesco, mi siano occorse per interpretare come gli ho interpretati i vv. 88-96 del Canto XXV del *Paradiso*, questo non posso negarlo.

III.

Lo Ben che fa contenta questa corte,
Alfa ed omega è di quanta scrittura
mi legge Amore, o lievemente o forte.

(*Parad.* XXVI, 16-18).

Scriva il Casini: « Accetto, tra le svariatissime interpretazioni di questi versi, quella

¹ SAN TOMMASO, *Summ. contra Gent.*, III, 63.

² Cfr. *Par.*, XXV, 127-128.

³ VII, 9-17.

¹ *Parad.*, XIV, 106.

dello Scartazzini, più semplice e conforme al modo dantesco di concepire e atteggiare il pensiero: " Il poeta parla di una *scrittura* che Amore legge. La *scrittura* rammenta il libro della memoria (V. N. proemio), o il libro che il preterito rassegna (Par. XXIII, 54). L'amore che legge al poeta ricorda il celebre verso *Amore che nella mente mi ragiona*. (Purg. II, 112): ricorda anche l'Amore che *spira e detta dentro* (Purg. XXIV, 52 e segg.). Là Amore *ragiona* nella mente e *detta* dentro: qui esso *legge* nell'interna scrittura, trattandosi qui di ciò che è già scritto nel libro dell'interno, cioè dell'amore che Dante possiede. *Quanta scrittura mi legge Amore* vale dunque: Tutto ciò che è in me che alla carità si riferisce, ossia tutto l'Amor mio; rappresentato questo amore come una *scrittura*, ossia come un capitolo del libro interno. Viene dunque a dire: Dio è l'obbietto di tutto il mio amore. E aggiunge *o lievemente o forte*, volendo significare che veramente tutto l'amor suo è dedicato a Dio, giusta il precetto di Matteo, XXII, 37: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et in tota mente tua* » . Mi spiace di non poter esser d'accordo col Casini, nel dare all'interpretazione scartazziniana la preferenza su tutte le altre: devo anzi dire, che a me, se non la peggiore, una delle peggiori essa par di sicuro; e che la migliore a me par questa del Tommaseo: « Dio è principio e fine dei miei affetti e piccoli e grandi ». Se non che il Tommaseo, come spesso suol fare, né precisò, né dimostrò la sua felice intuizione, nulla aggiungendo alle poche parole che ho riferite: io mi sforzerò di precisarla e dimostrarla. Ma prima di venire a ciò, sento il dovere di dimostrare lo sfavorevole giudizio dato dell'interpretazione dello Scartazzini.

Innanzitutto; non è accettabile la spiegazione della figura dantesca, *Amore che legge a Dante una scrittura*: la *scrittura* rammenta bensì il libro; ma non quel determinato libro che è il libro della memoria, o il libro che il preterito rassegna: e *Amore che legge a Dante* non ha nulla che fare con *Amore* che gli *ragiona nella mente*, o che *detta dentro: mi legge*

Amore, scrive Dante; non già mi legge *nella mente*, o *dentro*, o *nel cuore*, o che so io. Ma quel che più importa si è che neppur la sostanza dell'interpretazione scartazziniana è accettabile. Non n'è accettabile la prima parte, poiché, se Dante dicesse che *Dio era l'obbietto di tutto il suo amore*, che *tutto quanto l'amor suo era dedicato a Dio*, egli asserirebbe che in lui era il solo *amor naturale*, cioè del *fine*; e quindi contraddirebbe a se stesso, non solo per quanto aveva scritto nel Canto XVII del *Purgatorio*, cioè che nessuna creatura fu mai, oltre che senza l'amor naturale, senza l'amore d'animo, che è quell'amore elettivo, che « est boni quod diligitur propter finem »; ¹ ma anche per quanto si farà dire tra poco — dopo soli ventinove versi — da san Giovanni, « dei tuoi amori a Dio guarda il sovrano »: *l'amore sovrano*, l'amor maggiore, implica i minori, o almeno il minore. Né più accettabile è la seconda parte: con essa si viene, in sostanza, a identificare la frase dantesca, *o lievemente o forte*, con l'evangeliche. *ex toto corde, ex tota anima, in tota mente*: or che una siffatta identificazione sia, dal punto di vista lessicale, arbitraria, non ha bisogno d'esser dimostrato.

*
* *

Con la figura contenuta nei versi presi a esaminare, Dante immagina Amore come un lettore o maestro, che legga, spieghi la sua materia, ora alzando, ora abbassando, come ogni lettore suol fare, il tono della propria voce. Or quando, nel leggere, s'alza la voce? certo, nei passi di maggiore importanza. E quando s'abbassa? certo, nei passi d'importanza minore. Sicché Dante, col dirci che la scrittura lettagli da Amore era letta ora ad alta, ora a bassa voce; viene implicitamente

¹ « Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva » (SAN TOMM.. *Summ. theol.*, I, 60, 2).

a distinguere, nella materia di questa scrittura, due parti: l'una più importante, l'altra meno.¹ E poiché Amore non può leggere, spiegare, se non una materia che all'amore si riferisca; Dante viene implicitamente a distinguere due grandi categorie d'amori, l'una d'importanza maggiore, l'altra di minore. Or s'è già accennato quali, per Dante, che segue anche in ciò san Tommaso, sieno gli amori di cui nessuna creatura va esente: l'*amor naturale*, o del fine; e l'*amor d'animo*, o elettivo, che è causato dal primo, e che ha per oggetto il bene che « diligitur propter finem ». Ma questo bene, che « diligitur propter finem », abbraccia tanto i *primi beni*, cioè i beni spirituali; quanto i *secondi*,² cioè i temporali, commutabili esteriori; e questi son, naturalmente, meno importanti di quelli. Se dunque Dante fece due grandi categorie d'amori, secondo la lor maggiore o minore importanza; nella categoria più importante ei dovè collocare l'amor del fine e dei beni spirituali in genere; e nella categoria meno importante l'amore dei beni secondi, o commutabili o esteriori. Ma perché l'amore dei beni secondi non sia *cagion di mal diletto*, occorre che se stesso misuri;³ sia, cioè, governato dalla retta ragione. Or la ragione governa le passioni, ordinandole all'ultimo fine, cioè al principal bene, che è Dio; in altre parole, subordina tutte le passioni, tutti gli amori, all'amor di Dio, alla carità, per la quale l'uomo è ordinato all'ultimo fine; dunque la carità presiede a tutti gli amori, dai primi agli ultimi, dai più importanti, che han per oggetto Dio e i beni spirituali in genere — *primi beni* —, ai meno importanti, che han per oggetto i beni commutabili, esteriori — *beni secondi* —:

¹ « Ille autem juste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aequè diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est, ecc. (SANT'AGOST., *De doctr. christ.*, I, 27).

² Cfr. *Purg.* XVII, 95-99.

³ *Purg.* XVII, 98.

di qui, se « nulla vera virtus potest esse sine charitate »; e se anche l'amore d'un vero bene, « puta conservatio civitatis, vel aliud hujusmodi », non è vera e perfetta virtù, « nisi referatur ad perfectum et finale bonum » che è Dio.¹ Occorre una prova specifica dell'aver Dante distinti gli amori, secondo la lor maggiore o minore importanza? Eccola, appena nove versi appresso, nell'aver distinti, appunto secondo la maggiore o minore importanza, i beni da cui gli amori son mossi: « il bene, in quanto ben, come s'intende, così accende amore, e tanto maggio, quanto più di bontate in sé comprende »: poichè « omnis effectus aliququaliter repraesentat suam causam »;² se per maggiore o minore importanza distinse Dante i beni, causa degli amori; anche degli amori ei dovè fare la medesima distinzione.

In conclusione, il pensiero di Dante è questo: Dio è l'alfa e l'omega di tutti i miei amori, dal primo all'ultimo; dai più importanti, che han per oggetto il fine e i beni spirituali in genere; ai meno importanti, il cui oggetto sono i beni commutabili, esteriori: in altre parole, Dio presiede a tutti i miei amori; a Dio tutti li riferisco; tutti sono ordinati dalla carità.

IV.

Pria ch'io scendessi all'infernale ambascia,
I si chiamava in terra il Sommo Bene,
135. onde vien la letizia che mi fascia;
El si chiamò da poi; e ciò conviene,
ché l'uso de' mortali è come fronda
138. in ramo, che sen va, ed altra viene.

(*Par.*, XXVI, 133-138).

Sembra ormai messo in sodo, per le ricerche dello Scartazzini, confermate dal Vandelli, che di questi versi la più autorevole lezione sia questa, che reca *I* al v. 134, ed *El* al v. 136; come pure possiam dire ormai assodato, per gli studii del D'Ovidio³ e del

¹ Cfr. SAN TOMM., *Summ. theol.*, II-II, 23, 7.

² *Op. cit.*, I, 45, 7.

³ Cfr. D'OVIDIO, *Studii sulla « D. C. »*, pagg. 499-504; e la *Mem.*, *Se l'ipotesi della originaria disparità dei linguaggi umani sia contraria alla dogmatica crist.*, pagg. 18-19.

Guerri, ¹ « che l' I dovè parer conveniente al Poeta per la figura sottile e il suono esile della lettera, le quali cose sembrano atte a simboleggiare la spiritualità divina; e che la stessa I, in quanto anche cifra numerica », ² « tornava acconcia a significare quell' Unità per eccellenza, che è Dio »: insomma, « poetica fattura fu quel nome ». ³ Rafforzando d'alcuni argomenti suoi la felice intuizione del D' Ovidio, il Guerri segnalò un passo del *De divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita, in cui si mette « in gran rilievo che il più importante ed essenziale attributo di Dio è che Egli è *Uno*; il che, osserva il Guerri, può aver molto contribuito a far che il Poeta volesse nel nome adamitico di Dio simboleggiar soprattutto l'Unità, e perciò molto gli piacesse che quel nome fosse I ». ⁴ Ma non sarà inutile aggiungere qualche prova della grande importanza del passo segnalato dal Guerri; non che qualche nuova considerazione sull'essenzialità di questo divino attributo, l'Unità, specialmente in relazione al nome di Dio; e sul significato che la poetica fattura di Dante poté avere.

In quanto all'importanza del passo dionisiano, basti dire che una sentenza di esso è citata da san Tommaso, ⁵ come fondamento della sua dimostrazione dell'unità di Dio, in generale; e, in ispecie, della dottrina che « unum non addit supra ens rem aliquam »; onde « unum convertitur cum ente ». In quanto poi all'esser l'unità un attributo essenziale di Dio, san Tommaso dimostra, in due articoli della citata *questione*, che Dio è *maxime unus*; citando il passo del *Deuteronomio* — VI, 4 — « Dominus Deus noster Dominus unus

est »; e la sentenza di san Bernardo — lib. 5 *de Consid.*, cap. 8, in fin. —, « inter omnia, quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis ». Ma già sant'Agostino aveva scritto: « datur intelligi esse aliquid, quod illius unius Solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio et Verbum Deus apud Deum »; ¹ « summe unum est omnis formae principium ». ² Che più? l'unità di Dio è dogma; e Dante stesso, nella sua professione di fede, proclamò: « Io credo in uno Iddio, Solo et eterno ». ³ Ma l'unità divina importa massimamente in relazione al nome di Dio: il nome più proprio di Dio è *Qui est*: « non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse »; e l'esser di Dio è la stessa essenza di Dio. ⁴ Or l'uno « convertitur cum ente », come già abbiám letto in san Tommaso; dunque, se nome propriissimo di Dio è *Qui est*, non men proprio nome sarà l'Uno. E tutto ciò mostra di saper bene Dante, facendo dire a Adamo, che, nei primissimi tempi, « I s'appellava in terra il Sommo Bene »; e chiamando l'uno il punto, che nel primo mobile simboleggia Dio. ⁵

Ma perché Dante finse che il nome adamitico di Dio fosse I, cioè l'Uno; e non qualche altro? per esempio, *Qui est*, ch'ei sapeva esser nome propriissimo di Dio; o *El*, che nel Poema ricordava come il secondo nome

¹ Cfr. GUERRI, *Il nome adamitico di Dio*, in *Miscellanea in onore di G. Mazzoni*, t. I, pagg. 57-58.

² Cfr. *Par.*, XIX, 128-129: « segnata con un I la sua bontate, Quando il contrario segnerà un' M ».

³ Così il D' OVIDIO stesso — in altra sua *Mem.*, *Il nome di Dio e la lingua d' Adamo ecc.*, pagg. 3 e 5 — compendia ciò che aveva scritto nei cit. *Stud. sulla D. C.*

⁴ D' OVIDIO, pagg. 4-5 della 2^a *Mem. cit.*

⁵ *Summ. theol.*, I, 11, 1.

¹ *Lib. de vera relig.*, cap. XXXVI.

² *De Gen. ad litt., imperf. lib.*, cap. X.

³ *Par.*, XXIV, 130-131.

⁴ Cfr. SAN TOMM., *Summ. theol.*, I, 13, 11. Cfr. pure SANT'AGOST., *Enarr. in Psalm.* CI, 10.

⁵ A proposito dei cerchi d'igne, simbolo degli ordini angelici: « e ciascheduno Più tardo si movea, secondo ch'era In numero distante più dall' uno » (*Par.*, XXVIII, 34-36). I più interpretano: *distante dall' unità*; ma io preferisco, coi meno, interpretar *dall' Unico, da Dio*; e a ciò mi muovono parecchie ragioni; delle quali basti recarne qui una, il riscontro col seguente passo di san Tommaso (*Summ. theol.*, I, 55, 3), precisamente a proposito degli Angeli: « ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia ».

di Dio; mentre nel *De vulgari eloquentia*¹ lo aveva detto il primo, interpretandolo per *Deus est*? In quanto a questi o ad altri nomi di Dio, in generale; avendo premesso che la lingua adamitica *fu tutta spenta* prima della confusione babelica; avendo, cioè, « mutato, e progredito in modo veramente singolare verso una concezione più libera, e diremmo quasi più razionalistica del parlare umano », ² che non fosse quella del *De Vulg. eloq.*, ove aveva affermato che fosse l'ebraico « ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt », ³ come quello che, dopo la confusione delle lingue, era rimasto ai soli figli di Eber; dopo aver premesso che la lingua adamitica *fu tutta spenta*, a Dante occorreva, per cotesta lingua adamitica, un nome, che, o fosse un vocabolo non appartenente a lingua alcuna; o fosse, anzi che un vocabolo, un suono, comune a ogni lingua. Ma il vocabolo non appartenente ad alcuna lingua non avrebbe avuto alcun senso; dunque non gli restava che scegliere un suono comune a tutte le lingue; e questo fu *I*, che, nel tempo stesso, racchiudeva pure quelle condizioni che il D' Ovidio acutamente rilevò. In quanto poi al *Qui est* in particolare, non poteva Dante dirlo nome adamitico di Dio, anche per un'altra ragione: questo nome, Dio se l'impose parlando a Mosè; val quanto dire, molto dopo la morte d'Adamo: prima di Mosè, s'ignorava il nome di Dio: « Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: EGO SUM QUI SUM. Ait: Sic dices filiis Israel: QUI EST misit me ad vos ». ⁴ E chi sa che anche questa riflessione non contribuisse a scuotere la fede di Dante sull'originarietà dell'ebraico: se l'ebraico fosse stato la lingua d'Adamo; e se nella lingua d'Adamo il nome di Dio

non mancava; anzi fu la prima parola che Adamo pronunciò; ¹ come l'avrebbe ignorata Mosè?

Né poteva dir nome adamitico di Dio *El*, per un'altra particolare ragione, la quale dimostra quanto scrupolo mettesse Dante nelle sue poetiche finzioni. *El* significa il *forte*: ché se nel *De vulg. eloq.* Dante lo interpretò per *Deus est*, nulla vieta che potesse apprenderne poi il vero significato, che anche il figlio di lui, Pietro, registrò nel suo Commento. Ora. « sunt quaedam nomina quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quaedam quae perspicuam divinae majestatis expriment veritatem [al. *unitatem*]; alia vero sunt quae translativae per similitudinem de Deo dicuntur ». ² Ma, d'ordinario, si nomina per similitudine una cosa che non si vede: quel che si vede, si nomina con proprio nome. Or Adamo aveva visto Dio nel Paradiso terrestre, se non addirittura come i beati lo vedono, per lo meno in un modo medio « inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur »: ³ Sant'Agostino, anzi, s'era spinto sino a dire, ⁴ che con Adamo e con Eva, prima che peccassero, Dio forse parlava, « etsi non tanta participatione divinae sapientiae quantam capiunt Angeli; tamen pro humano modulo, quantumlibet minus, sed ipso genere visitationis et locutionis, fortassis etiam illo, qui fit per creaturam, sive in ecstasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum, vel ad audiendum, sicut in Angelis suis solet videri Deus vel sonare per nubem ». Non era dunque il caso di dire che Adamo nominasse Dio con un nome per similitudine, quale sarebbe stato *El*, il *forte*: bensì con un nome, che manifestasse quel proprio carattere della divinità, quella maestosa divina unità, che egli, Adamo, vedeva: insomma, con un nome,

¹ I, 4: « Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit, viro sane mentis in promptu esse non titubo, ipsum fuisse quod Deus est, scilicet *El* ».

² D' OVIDIO, *Stud. cit.*, pagg. 498-499.

³ *De vulg. eloq.*, I, 6.

⁴ *Exod.*, III, 13 e 14.

¹ Cfr. la n. 1 della colonna precedente.

² AMBROS. in lib. 2 *de Fide*, in princ. prologi; cit. da SAN TOMM., *Summ. theol.*, I, 13, 3.

³ SAN TOMM., *op. e p. cit.*, 94, 1.

⁴ *De Genesi ad litt.*, XI, 33.

che, non meno del *Qui est*, fosse *maxime proprium Dei*.

In conclusione, la *poetica fattura* di Dante, l'*I*, qual nome adamitico di Dio, nasconde, come di solito le finzioni dantesche, una verità: anch'essa, dunque, è un'applicazione della dottrina di sant'Agostino:¹ « Non enim omne quod fingimus mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis ».

V.

Le parti sue vicissime ed eccelse
si uniformi son, ch'io non so dire.
qual Beatrice per loco mi scelse.

(*Par.*, XXVII, 100-102).

Che *vicissime*, non *vivissime*, sia la più prossima alla vera lezione del primo di questi versi, io credo che si possa aver per fermo: oltre ad esser la lezione dei migliori testi a penna, dell'edizioni antiche e dei primi commentatori; non si comprenderebbe, nota lo Scartazzini, come da *vivissime* fosse nato *vicissime*; mentre si comprende bene l'inverso. Se non che questo aggettivo *vicissime* — che per aggettivo tutti lo prendono — donde scaturisce? è sincope di *vicinissime*, come i più credono; o, come qualcuno pensò, è un aggettivo formato dall'avverbio latino *vicissim*? Sincope di *vicinissime* non lo direi, se non per altro, perché a *vicinissime* s'opponesse *lontanissime*; mentre *eccelse* s'appone a *basse*. Ma neppur mi convince la seconda ipotesi: le *parti vicissime*, data l'origine di *vicissime* da *vicissim*, non potrebbero significare che le *parti alterne* del primo mobile, di cui Dante qui parla; e per *parti alternanti*, infatti, le interpretò il P. Aurelio di Costanzo, a cui di questa ipotesi torna l'onore o il biasmo. Or egli ha un bel dire che ciò « molto bene s'accomoda al senso del testo »: quali sarebbero queste parti alterne — cioè che s'avvicendano, si mutano a vicenda — del primo mobile, o cielo cristallino, o diafano, o tutto trasparente, che, « non è sensibile, se non » per

il movimento di « rivoluzione da Oriente in Occidente? »¹ e come può aver luogo mutazione, là ove è perfetta uniformità? Però non si può negare al P. di Costanzo la lode d'aver rifiutata la vecchia interpretazione, e raccostando al *vicissim* latino il *vicissime* di Dante, d'aver avviata, s'io non m'inganno, alla soluzione il piccolo enigma dantesco. Dante dovè scrivere *vicissimet excelse*; parole che, scomposte in *vicissim et excelse*, danno una frase latina, che s'accomoda davvero molto bene al senso del testo. Infatti, Dante dirà: le parti del primo mobile, tra loro e in alto grado, son così uniformi ecc. Né si può dubitare che il senso di *tra loro* il *vicissim* latino non lo abbia; o che non sia frase italiana l'*uniformità delle parti tra loro*; o che il latino *excelse* non valga *in alto grado*; o che, infine, uniformi in alto grado non sien le parti del primo mobile di Dante se « sì uniformi son ch'ei non sa dire, qual Beatrice per loco gli scelse ». La qual perfetta uniformità viene a significare, che, se « in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis »;² e se tutti i cieli sono eterni;³ nel più alto grado, *maxime, excelse*,⁴ è eterno il primo mobile, che « non ha altro dove che la mente divina »; e il cui moto « non è per altro distinto » e in cui il tempo — « numerus motus secundum prius et posterius »⁵ — ha « le sue radici ».

Ma qualcuno potrebbe dimandare: o che bisogno aveva Dante di ricorrere a una frase latina? Bisogno assoluto, certo, non n'aveva; ma gli cadeva in taglio per la sua concisione; e se anche non l'avesse determinata che la non facile rima in *else*, già per questo soltanto si spiegherebbe meglio che non il *coram patre*

¹ Cfr. *Conv.*, II, 3 e 4.

² SAN TOMM., *Summ. theol.*, I, 10, 1.

³ Cfr. *Par.*, XXIX, 31-36.

⁴ A proposito della definizione, *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, SAN TOMM. (*Summ. theol.*, I, 1, ad 5) scrive: *dicit tota simul ad removendum tempus: et perfecta ad excludendum nunc temporis*. Per l'avverbio *maxime*, riferito all'eternità, cfr. *op. p. e q. cit.*, art. 2.

⁵ *Loc. cit.* alla nota 1.

¹ *Quaest. Evang.*, II, q. 51.

del Canto XI del *Paradiso*, o il *regnum coelorum* del Canto XX, o il *coram me* del Canto XXV, o l' *ubi* e il *subsisto* del Canto XXIX, o il *sine causa* del Canto XXXII; o, per lo meno, si spiegherebbe tanto quanto il *decimas quae sunt pauperum Dei* del Canto XII, o il *velle* del c. XXXIII.

VI.

Quegli altri amor, che d'intorno gli vonno,
si chiaman Troni del divino aspetto,
per che il primo ternaro terminonno.

E dèi saper che tutti hanno diletto,
quanto la sua veduta si profonda
nel Vero in che si questa ogn' intelletto.

(*Parad.*, XXVIII, 103-108)

Non lo confessano; ma tutti i commentatori, io credo, si saran dovuti chiedere quel che solo qualcuno dei più recenti confessa di chiedersi: che razza d'argomentare è cotesto? Se al v. 105 si legge *perché*, tra il nome dei Troni, e il loro esser il terzo ed ultimo ordine della prima gerarchia, « non corre alcuna relazione » (Torraca). Fino a pochi anni fa, si poteva almeno ripetere, con Pietro di Dante, che Dante avesse tradotta una frase di Dionisio, il quale avrebbe scritto che i Troni fossero così chiamati, « quia primum ternarium terminarunt »: ma anche questo punto d'appoggio è venuto a mancare, dopo che, per le ricerche del Rosalba,¹ par messo in sodo che questa frase nel *De Coel. Ierarchia* non c'è. S'è proposto di leggere *per che*, invece di *perché*; ma anche questa grafia non attenua la difficoltà dell'interpretazione del v. 105: infatti, data questa grafia, il Torraca fa parecchie ipotesi; di cui quella che al Torraca stesso par la più plausibile è che il verso suoni: « dal qual divino aspetto ha suo termine il primo ternaro; cfr. *Parad.*, XXXIII, 3; *Conv.*, III, 11 ». Ma per giungere a quest'interpretazione, il Torraca ha bisogno di scomporre il pisano *terminonno*² in *termin honno*; d'intendere quest'*honno* per l'umbro *onno*, che vale *hanno*; di considerar *ternaro*

come un nome collettivo, che può avere il verbo al plurale. In verità, tanti fossi da saltare, per un sol verso, son troppi. E sí che la chiave della vera interpretazione il Torraca l'aveva trovata, citando e traducendo in italiano il seguente passo della *Somma teologica* di san Tommaso:³ « Throni eleuantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant; secundum quod rationes rerum in ipso cognoscere possunt: quod est proprium totius primae hierarchiae: Cherubin vero supereminenter divina secreta cognoscunt: Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri: ut sic ab eo, quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum: sicut ab eo, quod est commune omnibus coelestibus spiritibus denominatur ordo Angelorum ». Insomma, san Tommaso insegna che i Troni son così chiamati, perché ricevono in se stessi Dio, onde conoscono immediatamente in lui le ragioni delle cose, il che è proprio di tutta la prima gerarchia: analogamente, Dante: *quegli altri amori*, che girano intorno ai primi due ordini, *si chiaman troni del divino aspetto*, ossia *specchi in cui rifulge a noi Dio giudicante*; il che non altro significa, se non che ricevono intimamente in se stessi Dio; onde in lui conoscono immediatamente le ragioni delle cose; per il che — *per che* —, quando Dio li creò, determinarono, contrassegnarono la prima gerarchia, la cui nota caratteristica è, che « accipit rationes rerum in ipso Deo ». Sicchè, tra quanto scrive san Tommaso e quanto scrive Dante, tutta la differenza sta in ciò, che, per l'uno, la nota caratteristica della prima gerarchia dié origine al nome del terzo ordine angelico, *Troni*; per l'altro, che il terzo ordine contrassegnò, col proprio nome, tutta la prima gerarchia. Come si vede subito, è più differenza di forma, che non di sostanza; tanto più se si rifletta che quel passato remoto, *terminonno*, che impensierisce qualche recente commentatore, richiama il nostro pensiero all'atto della creazione, quando « il tri-

¹ Cfr. *Rassegna crit. della lett. it.*, XI, 50 e sgg.

² Cfr. *De Vulg. eloq.*, I, 13.

³ I, 108, 6.

² *Parad.* XXXVIII, 104; e IX, 61-62.

³ SAN TOMM., *loc. cit.*

forme effetto del suo Sire, Nell'esser suo raggiò insieme tutto, Senza distinzion nell'esordire ».¹

E veniamo alla seconda terzina. Anch'essa non è stata precisamente intesa dai commentatori; neppur dai commentatori teologi, Cornoldi, Poletto, Palmieri; che se solo qualcuno rileva che qui si parla del solo *primo ternario*; nessuno accenna che in quel *profondarsi della sua veduta nel Vero* ecc., è significato quel che appartiene alla prima gerarchia, cioè la *consideratio finis*.² Or questa *consideratio finis* non è uguale in tutt'e tre gli ordini della detta gerarchia: come « *in rebus humanis quidam sunt, qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos accedere possunt ad regem, vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta ejus cognoscant; alii vero, insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei conjuncti* »; così, mentre i Troni nulla hanno di più che quanto è comune a tutta la prima gerarchia, conoscere in Dio le ragioni delle cose; i Cherubini « *supereminenter divina secreta cognoscunt: Seraphim vero excellunt in hoc, quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri* »: dunque, più beati dei Troni sono i Cherubini, e più dei Cherubini i Serafini; perché quella che è la nota caratteristica della prima gerarchia — la *consideratio finis*, ossia il *profondarsi nel Vero*, in Dio, pace dell'intelletto — è nei Serafini più spiccata che non nei Cherubini, e nei Cherubini più che non nei Troni. Ciò, con la sua solita concisione, volle dir Dante nei vv. 106-108 del Canto XXVIII del *Paradiso*.

VII.

Concreato fu ordine e costruito
alle sustanzie.

(*Parad.*, XXIX, 31-32).

In quanto a *ordine*, è per me fuor di dubbio che si tratti dell'« ordine intellettuale dell'universo », nel quale « si sale e discende per gradi quasi continui dall'infima forma all'altissima e dall'altissima all'infima, siccome

vedemo nell'ordine sensibile »;³ in quanto a *costrutto*, comunemente si piglia per un participio, da unirsi con *concreato*; e si cerca di giustificarne la presenza, col dire che « è da intendere secondo l'origine, edificato nel medesimo tempo: di tempo, cioè, non di luogo » (Tommaseo); oppure, col dire che « *concreato* riguarda l'atto dell'agente, e *costrutto* riguarda l'applicazione che immediatamente se ne fece al creato, come chi dicesse: creato e posto » (Bennassuti). Ma son parole: alla concisione dantesca, la frase *concreato fu ordine* era più che sufficiente a significare che alle sostanze fu dato, nel tempo stesso, e l'essere e l'ordine.

Costrutto è qui sostantivo, e vale *nome*:³ Dante dunque vuol dire, che alle sostanze, nell'atto stesso della creazione, fu assegnato, insieme col lor *ordine*, anche il lor *nome*.³ Il che s'accorda pienamente, persin nelle frasi, con la dottrina di Dante sull'origine del linguaggio, quale egli la espone nel *De Vulg. eloq.*: « *Rationaliter credimus ipsi Ade prius datum fuisse loqui ab eo qui statim ipsum plasmaverat....* »; « *cum ad tantas alterationes moveatur aer imperio nature inferioris....* », « *nonne imperio Dei movebitur ad quedam sonare verba, ipso distinguente qui maiora distinxit?* » (I, 4). « *Dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse; dico autem formam, et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, ni culpa presumptionis humane dissipata fuisset* » (I, 6). È vero che

¹ *Conv.*, III, 7; e cfr. *Parad.*, I, 103-120.

² Cfr. *Purg.*, XXVIII, 147; *Parad.*, XXIII, 24; e specialmente *Parad.*, XII, 67.

³ « Eunomio (se ci si consente di richiamare qui un fatto comunemente citato) aveva affermato che Dio dovesse aver creato Lui i nomi di tutte le cose, ed il pensar diversamente fosse un negar la Provvidenza; ma contro a lui san Basilio e san Gregorio di Nissa sostenevano che l'invenzione fosse opera dell'uomo, e che Dio avesse solamente dato a questo la facoltà di parlare, nel senso stesso in cui gli ha data quella di fabbricarsi una casa » (D' OVIDIO, *Stud. sulla Div. Comm.*, pagg. 492-493).

¹ *Parad.*, XXIX, 28-30.

² Cfr. SAN TOMM., S. T., I, 108, 6.

nella *Commedia*¹ il Poeta modificò alquanto la dottrina esposta nel *De vulg. eloq.*, negando che la lingua adamitica fosse stata l'ebraica; ed è vero altresì, che, se si prendessero alla lettera i vv. 130-132 del Canto XXVI del *Parad.*, « vi si avrebbe un concetto interamente spoglio d'ogni elemento soprannaturale, e adatto, nella sua verità semplice, a potersi porre, come effettivamente fu posto, in fronte ad un moderno libro di scienza del linguaggio »; ma non bisogna « correr troppo a scambiare la genialità di certe intuizioni, e l'efficacia della dicitura, per una ribellione vera e consapevole ». ² Di ciò il D'Ovidio assegna parecchie buone ragioni; ma la conferma migliore è nel v. 31 del Canto XXIX del *Parad.*, secondo l'interpretazione ch'io n'ho proposta, e che mi sembra incontestabile.

VIII.

Determinato numero si ceta.

(*Parad.* XXIX, 135).

A proposito di quel che Daniele³ dice degli Angeli, « millia millium ministrabant Ei, et decies millies centena millia assistebant Ei », Dante si fa dir da Beatrice che in quelle *migliaia determinato numero si ceta*. L'interpretazione comune è: « nelle sue migliaia non si manifesta alcun numero determinato » (Casini). O che *celare* è tutt'uno con *non manifestare*? *Celare* vale *nascondere*, *tener segreto*; dunque, se mai, *non voler manifestare*: ora, è evidente che c'è una bella differenza tra *non manifestare*, e *non voler manifestare*: *non si manifesta* tanto ciò che si ha, quanto ciò che non si ha; ma *non si vuol manifestare*, *si ceta*, se non quello che s'ha. Ancóra, perché *alcuno* valga *nessuno*, la negativa dev'essere espressa, non sottintesa. In conclusione, la comune interpretazione è falsissima. La vera interpretazione è questa che leggo nel *Commento* del P. Palmieri; ma non so se proposta da altri, prima di lui: « quelle cifre indicano un numero finito, che tanto è e non più, mà a voi nascosto, che si

ceta ». Però la dimostrazione che ne fa il Palmieri non convince: « che ci indichi quella formola un numero finito, è chiaro, perciò che essa stessa fa un numero finito; e poi perché ogni numero è necessariamente finito. Che il vero numero di questa moltitudine si celi in quella formola, è chiaro perciò che essa è come ogni altra espressione di gran moltitudine, senza intenzione di segnarne i limiti ». Or ecco com'io avrei dimostrata l'interpretazione del Palmieri.

1° Avrei ricordato il v. 63 del Canto XIX del *Parad.*, a proposito del fondo del mare: « è lí, ma ceta lui l'esser profondo »; 2° avrei citata la seguente dottrina di san Tommaso:⁴ « termini numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt, nisi negationem »; il che spiega la formula dantesca, *determinato numero si ceta*, che, direi quasi, afferma negando; 3° avrei fatto riflettere che quanto precede (vv. 130-132),

Questa natura sì oltre s'ingrada
in numero, che mai non fu loquela,
né concetto mortal che tanto vada,

non esclude che, secondo Dante, gli Angeli sieno in *numero determinato*, benché a determinarlo non valgano il *concetto* e la *loquela mortale*; allo stesso modo che tal numero determinato non è escluso dalla sentenza di Dionisio,⁵ « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem »; il che vuol dire, che, se il numero degli Angeli eccede la nostra misura, non però eccede quella di qualcun altro: d'*Altri*, direbbe Dante. E neppur osta ciò che Dante scrisse del numero degli Angeli nel *Convivio*; ⁶ ché il *lunghissimo numero* e la *quasi innumerabilità*, di cui Dante parla nel *Conv.*, non escludono il *numero determinato*; 4° avrei addotto quest'esempio, che tolgo da Sant'Agostino,⁷ a proposito del versetto 5 del salmo 146,

¹ *Summ. theol.*, I, 30, 3.

² *De coel. hierarch.*, cap. XIV, in mid.; cit. da SAN TOMM., *Summ. theol.*, I, 50, 3.

³ II, 6.

⁴ *Enarr. in Psalm. 146*, II.

¹ Cfr. *Parad.*, XXVI, 124-132.

² D'OVIDIO, *op. cit.*, pagg. 504-505.

³ VII, 10.

et intelligentiae ejus non est numerus: « Videtis enim, Fratres, numquid est numerus arenae? *Nobis non est, Deo est*. Cui capilli capitis nostri numerati sunt, et arena numerata est. Quidquid ergo infinitum mundus iste complectitur, etiamsi homini, non tamen Deo: parum dico, Deo: Angelis numeratum est.... ». « Excedit omnes numerarios intelligentia ejus, numerari a nobis non potest » ecc. Ora, se i capelli del nostro capo e i granelli d'arena, che noi non possiamo numerare, *numerati sunt*, non Deo soltanto, ma *Angelis*; come non saranno numerati gli Angeli? « quod est melius, est magis a Deo intentum »; ¹ 5° avrei ricordata quest'altra dottrina di san Tommaso: ² « in angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; *sed causatus ex distinctione formarum* ».

Concludendo, nelle *migliaia* di Daniele è un numero, determinato per Dio e per gli Angeli; ma celato al nostro novero mortale: « conticescant humanae voces » — ecco la *loquela mortale* di Dante —, « requiescant humanae cogitationes » — ed ecco il suo *concetto mortale* —; « ad incomprehensibilia non se extendant quasi comprehensuri, sed tanquam participaturi: participes enim erimus ». ³

IX.

Il « giallo della Rosa »

(*Parad.*, XXX e XXXI).

Corrisponde, come scrissi altrove, ⁴ alla sfera della Luna; onde vi si specchiano le anime, a cui Dante assegna l'infimo grado di gloria, per non aver adempiuto in tutto al lor voto di vita claustrale; per non esser tornate *al santo loco*, quando, cessata la violenza, avrebbero potuto tornarvi. Questa corrispondenza trovò un accanito oppositore nel P. Busnelli; ⁵ delle cui obiezioni qualcuna fu da

me ribattuta là per là; ¹ di altre non tenni conto, principalmente perché *altra spesa* mi stringeva e *pugneami la fretta*; poi, perché mi sembrarono trascurabili: il lettore, pensai, n'avrà fatto giustizia da sé. Ora però, a mente fredda e avendone l'agio, rifletto che non è bene, in simili casi, far troppo assegnamento sul lettore: di solito, questi non si prende la briga di ponderar certi argomenti; è più propenso a credere ai biasimi, che non alle lodi; trattandosi di studii in cui sia profano — di teologia, per esempio —, piglia per oro di coppelle le obiezioni del critico che ritiene competente; e trattandosi di studii danteschi, crede, in generale, che il *Bullettino della Società dantesca italiana* sia l'oracolo. Per queste ragioni, non sarà forse inutile esaminar ora anche quelle tra le obiezioni del P. Busnelli, che altrove ho trascurate; e rafforzare con qualche argomentazione nuova la mia corrispondenza tra il giallo della Rosa e la sfera della Luna.

Scrivo il P. Busnelli: « questo ripiego novissimo », di far corrispondere il giallo della Rosa alla sfera della Luna, « non solo non toglie la difficoltà di che si tratta » — l'imperfetta corrispondenza tra la Rosa e le sfere —, « ma l'accresce e ne aggiunge dell'altre. La rispondenza infatti che prima si poteva supporre trovassero in qualche modo gli spiriti della Luna, almeno nella fila delle Ebreie innominate che succedono a' piè di Ruth »...., « cotesta rispondenza, dico, non è più possibile tra le scale dell'eterno palazzo, le foglie della Rosa ». È chiaro che al P. Busnelli sembra più ammissibile l'ipotesi che le anime della Luna facciano *la cerna* nella parte inferiore della Rosa, anzi che sieno relegate nel giallo. Ma non potrebbe immaginarsi stranezza maggiore: anche prescindendo dal significato che io do alla frase *far la cerna* — esercitare la giudiziaria potestà ² —, la Vergine, Eva, Rachele, Sara, Rebecca, Giuditta

¹ SAN TOMM., *op. e p. cit.*, 112, 4, ad 2.

² *Op. e p. cit.*, 50, 3, ad 1.

³ SANT'AGOSTINO, *loc. cit.*

⁴ Cfr. i miei *Nuovi studii su Dante*, pag. 387-388.

⁵ Cfr. *Bullett. della S. d. i.*, XX, pag. 28-29; e *Giorn. dant.*, XXII, pag. 32-33.

¹ Cfr. i miei *Paralipomeni danteschi*, pag. 256-257, e 274.

² Cfr. i miei *Nuovi studii su Dante*, pag. 385; e i miei *Paralipomeni danteschi*, pag. 255, e 271-272.

e Ruth, dividendo i beati dell'antico patto da quelli del nuovo, certamente esercitano un ufficio altissimo: e un tale ufficio eserciterebbero, sia pure nella parte inferiore della Rosa, le anime a cui, nelle sfere, il Poeta assegna l'infimo grado di beatitudine? le anime, che, secondo il Parodi, a cui il Busnelli fa plauso, « mancarono a tutte le virtù cardinali »?¹ le anime, che non scesero bensì così basso; ma che certo non esercitarono il dono della forza; la forza, cioè, in grado eroico, che Dante massimamente apprezzava? queste donne avrebbe Dante messe a paro con quell'altre, così illustri per ogni specie di virtù, da meritare che nella Scrittura ciascuna di esse simboleggiasse qualcosa d'altissimo, di divino; anzi, quasi tutte la Chiesa?² Eh! via, Padre Busnelli, son cose da contarsi a veglia.

Il P. Busnelli, che, evidentemente, alla sua qualità di teologo ci tiene, chiama *salto infernale* l'aver io rassomigliate — *ragguagliate*, egli scrive³ — « un po' ai pusillanimità dell'Inferno » l'anime della Luna, « perché non ebbero intero il volere, né la salda voglia di Scevola e di Lorenzo ». O perché *salto infernale*? esagerazione, voleva forse dire; ma neppur di questo accetterei che mi s'accusasse. Spiegando a Dante, a proposito di Costanza, non tornata al chiostro, ma rimasta monaca col cuore; che spesso la forza si mischia al volere, « sì che scusar non si possono l'offense », Beatrice premette (*Parad.* IV, 100 e segg.) che molte volte, « per fuggir periglio, contro a grato, Si fe' di quel che far non si convenne; Come Almeone » ecc. Che è il fuggir periglio, se non pusillanimità? E che c'è d'*infernale* nell'attribuire a qualche anima beata un po' di pusillanimità — ben

inteso, prima di ascendere alla beatitudine — se la pusillanimità non è soltanto peccato mortale, ma *quandoque* — forse il più delle volte — anche peccato veniale;⁴ e se per peccato veniale nessuno si dannava? — Ma il buono viene appresso: « Benché gli spiriti della Luna abbiano, rispetto agli altri beati adulti, meriti minori, nessuna teologia permetteva a Dante di disconoscere quella qualunque *buona voglia*, che con la grazia posero in far bene: non poteva né doveva non tenerne conto, e farli da meno de' bambini, col relegarli in fondo all'*infima laguna* dell'Empireo ». Benone, padre Busnelli: ma, di grazia, qual teologia gli permetteva di considerare i peccati di frode come più gravi che quelli di violenza? Gli è che Dante scriveva un poema, non un trattato di teologia. Del resto, anche da teologo egli avrebbe potuto rispondere a chi avesse osato fargli obiezioni di questo genere: la mia fu una visione *a spiritu*; e il buono spirito, che mi levò a veder le cose ultraterrene,⁵ ebbe certo le sue buone ragioni, perché io le vedessi così, e non altrimenti; ma queste ragioni non è facile interpretarle: hai tu quella tra le grazie *gratis datae*, che si chiama *interpretatio sermonum*?⁶ « E alcuna volta gli Angeli santi, per lo ministerio de' quali Iddio fa le visioni e le rivelazioni, non fanno i misteri e i segreti sacramenti d'Iddio, se non quanto Dio ne vuol loro rivelare ». ⁷ Se poi avesse voluto rispondere da profano di teologia, Dante avrebbe potuto rispondere: sa ognuno che la visione è una specie di sogno; or nel sogno, anche il teologo può, a volte, scordarsi della sua teologia; come potrebbe un medico, in sogno, far qualche ricetta, sbagliando la dose; o un ingegnere, costruendo in sogno una casa, far qualche camera senza finestra. Dico *a volte*, non sempre: se, in sogno, lo scienziato si scordasse sempre della sua scienza; per nulla i suoi

¹ Cfr. *Bullett. cit.*, pag. 41-42.

² Cfr., per la Vergine, SANT'AGOST., *De Symbolo*, Serm. III, *Ad Catech.*, cap. I; per Eva, SANT'AGOST., *Enarr. in Psalm.* XL, 10; per Sara, SANT'AGOST., *Enarr. in Psal.* 112, 8; e *Contra Faust.*, XXII, 40; per Rebecca, SANT'AGOST., *Enarr. in Psal.* 126, 8.

³ *Ragguagliare*, oltre che *paragonare*, vale anche *pareggiare*: ad evitar l'ambiguità, ho sostituito *rassomigliare*.

⁴ Cfr. SAN TOMM., *Summ. theol.*, II-II, 133, 1, ad 2.

⁵ Cfr. SANT'AGOST., *De Gen. ad litt.* XII, 19.

⁶ Cfr. SAN TOMM., *Summ. theol.*, I-II, 111, 4.

⁷ PASSAVANTI, *Trattato dei sogni*.

sogni differirebbero da quelli d'un ignorante. Insomma, può — quasi direi che deve — il sogno dello scienziato non essere al tutto scientifico: di qui, se in mezzo a tanta e così precisa teologia, si trovi, qua e là, nel Poema dantesco, qualcosa di non prettamente teologico. — Ancóra, il sogno è indice del carattere di colui che sogna: anche sognando, dunque, Dante manifestava il suo carattere, sdegnoso di tutto ciò che è fiacco. E poiché nel sogno la volontà non opera, nessuno può rimproverarlo d'aver fatti, in sogno, più colpevoli i fraudolenti, che non i violenti; e d'aver messi gli spiriti che mancarono in parte ai loro voti, più giù dei bambini. Ma dimenticavo che per il P. Busnelli non è una visione quella che Dante racconta.¹ Peraltro, anche con ciò ei mi fornisce un buon argomento contro la sua confutazione della mia corrispondenza tra il giallo della Rosa e la sfera della Luna: mentre pretende — e la pretesa è giusta, per chi nega al Poema il carattere di visione —, mentre pretende che, nel poema dantesco, tutto sia rigorosamente costruito secondo i dettami della teologia, attribuisce poi a Dante una tale ignoranza di questa disciplina, da non sapere che solo in visione può un vivo vedere Dio.²

Piaccia o no al P. Busnelli, il giallo della Rosa corrisponde precisamente alla sfera della Luna. Se così non fosse, che ci starebbe a fare? « dentro all'ampiezza di questo reame, casual punto non puote aver sito ».³ O servirebbe da palestra, come gli *amoena vireta* dell'Elisio virgiliano? E per che ragione, se non per quella da me escogitata — non ragionar degli spiriti che vi si specchiano, ma quasi guardare e passare —, Dante trascurerebbe di farsi dire a chi o a che quel giallo sia destinato? E si noti che ben due volte ei si

lascia sfuggir l'occasione di farsene dir qualcosa o da Beatrice o da san Bernardo: la prima, quando *nel giallo lo trasse Beatrice*;¹ la seconda, quando san Bernardo lo esortò a guardare in alto:

questo esser giocondo,
cominciò egli, non ti sarà noto,
tenendo gli occhi pur quaggiù al fondo.²

E sí che san Bernardo è stato mandato apposta, perchè dichiarì a Dante, a parte a parte, la struttura della Rosa; ufficio a cui il Santo adempie con una precisione degna del più scrupoloso maestro. Che significa questo doppio silenzio, se non che il giallo della Rosa non è il vero Paradiso; ma una specie d'Antiparadiso, trascurabile in confronto del vero Paradiso, dei giri superiori, *fino al più remoto*, così rifulgente? E chi non vede una conferma di ciò nelle parole di san Bernardo qui sopra riferite? E specialmente in quel chiamar *fondo* il giallo Rosa — lontano ricordo del *fondo della trista conca* —, chi non vede, non dirò un certo sprezzo, ma per lo meno una certa noncuranza verso l'*infima laguna* della Rosa? Or di questa certa noncuranza non può esser altra la cagione, se non che il giallo è il ricettacolo degli spiriti della Luna, gl'infimi tra i beati, i pusillanimi, per così dire, del Paradiso. Ancóra, all'esortazione di san Bernardo, Dante leva gli occhi;

e come da mattina
la parte oriental dell'orizzonte
soverchia quella dove il sol declina;
così, quasi di valle andando a monte,
con gli occhi vede parte nello stremo
vincer di lume tutta l'altra fronte.³

Quasi di valle andando a monte! paragone ben poco lusinghiero per il giallo della Rosa; ché la valle, bassa e oscura, simboleggia la vita attiva; e l'alto monte, vestito dei raggi del sole, simboleggia la contemplazione: qui non è semplice ridondanza ornamentale; ma, per chi

¹ Cfr. BUSNELLI, *Critica di coalizione?*, in *Giornale dant.*, XXII, 28.

² Cfr. SANT'AGOST., *De vid. Deo, lit. ad Paulinam*, sen *Epist.* 147, cap. 13; e *Super Gen. ad litt.*, XII, 27; e SAN TOMM., *Summ. theol.*, II-II, 175, 4, 5 e 6.

³ *Parad.*, XXXII, 52-53.

¹ Cfr. *Parad.*, XXX, 124 e sgg.

² *Parad.*, XXXI, 112-114.

³ *Parad.*, XXXI, 118, 123.

sente l'arte di Dante, per chi conosce la profondità e complessità del pensiero dantesco, qui è vero accenno a un'antitesi tra l'infimo gradino e i più alti della carità; tra la fiacchezza di quelle donne, che, pur cessata la forza che le aveva strappate al chiostro, non seppero riprenderne la via; e la fortezza di Maria — quella *che vinceva di lume tutta l'altra fronte* —, che, oltre gli altri, « *habuit meritum martyrii, mortem crucis cum filio patiendo* ».¹ « *Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis* »; esso è « *quasi maximae charitatis signum* ».²

X.

La chiave di volta dell'arte di Dante.

Lettera al Prof. U. Cosmo.

Signor Professore,

rileggendo, non so se per la terza o per la quarta volta, la sua bella e dotta *Rassegna dantesca*, pubblicata alcuni mesi or sono nel *Giornale storico della letteratura italiana*, non ho potuto più a lungo resistere alla voglia di discuterne con Lei taluni punti, relativi all'arte di Dante; con Lei che sa discutere così bene, sia che confuti con urbanità quel che Le sembra da confutare, sia che con ocularità accolga quel che Le sembra da accogliere.

Ella parla del *mondo che Dante costruiva*, dell'esigenze della sua arte, delle leggi di quel mondo, che son le *leggi del proprio essere*. Ma che mondo è quello da Dante costruito? che leggi lo reggono? quali furono l'esigenze dell'arte che a siffatto mondo diè vita? Poiché Ella non esprime su ciò il suo pensiero, certo presupponendo che si tratti di mondo poetico, d'esigenze e di leggi della poesia — alle *leggi organiche dell'altro mondo*, di cui discorre il De Sanctis, nel

cap. VII della sua *Storia della lett. it.*, non sembra che Ella pensasse —; permetta a me, che credo si debba pensare a qualcosa di più specifico, d'esprimerle il pensiero mio; ben inteso, con quella brevità ch'è d'obbligo, parlando a un dantista par Suo.

Che quella narrata da Dante sia una visione, è indiscutibile, non meno per Lei, che per me: parimenti indiscutibile è che la visione sia una specie di sogno, non per i moderni soltanto, ma anche per gli antichi: Sant'Agostino, nel lib. XII del suo *De Genesi ad litteram*, paragona spessissimo le visioni a sogni; e delle visioni il Passavanti discorre nel suo *Trattato dei sogni*. Il mondo, adunque, creato da Dante è una specie di mondo dei sogni; sicché l'esigenze dell'arte che a siffatto mondo diè vita, le leggi che lo reggono, altro non sono, altro non possono essere che l'esigenze, le leggi del sogno. Che questa sia la chiave di volta dell'arte di Dante, ce lo prova la facilità con cui essa ci risolve più d'una grave questione dantesca; prima tra tutte, l'apparente inconciliabilità di due fatti: la piena coerenza, in taluni punti, con le dottrine teologiche — quella che *aumenta la sua diffidenza* circa la mia struttura morale del Paradiso dantesco —; la discordanza, in taluni altri. È legge del sogno, che ciascuno, sognando, vegga le cose a quel modo che in veglia è solito vederle; in altre parole, che il sogno rispecchi le conoscenze acquistate vegliando: di qui il primo fatto, che il teologo Dante, solito a immaginar teologicamente, nello stato di veglia, il mondo di là, teologicamente lo costruisse nella sua visione. Ma è pur legge del sogno, che lo scienziato, nel sogno, si scordi, qua e là, della sua scienza; e che, invece di riprodur questa esclusivamente, il sogno d'uno scienziato produca anche, qua e là, alcuni voli della fantasia, che la ragione non frena; e più specialmente alcuni particolari atteggiamenti dello spirito di chi sogna; insomma, il carattere di lui. E di qui il secondo fatto, che, pur costruendo il suo mondo teologicamente, anzi tomisticamente, Dante si scordasse, qua e là, della sua teologia, anzi del suo tomismo, per

¹ SAN TOMM., (Serm. XX, In assumpt. B. Mariae Virg., ex epist.), che cita san Luca (II, 35), « et tuam ipsius animam pertransibit gladius ».

² SAN TOMM., Summ. theol., II-II, 124, 3.

dar luogo, nella sua visione, o a qualche sua fantasia, rispecchiante il suo carattere ed estranea alle dottrine teologiche; o a qualche dottrina appresa, non dal suo san Tommaso, ma da altri teologi. È chiaro, dunque, come ho accennato, che tanto l'uno, quanto l'altro dei due fatti, che a prima vista sembrano inconciliabili, dipendono dalle leggi del sogno; e la riprova è, che, come la narrazione d'un sogno, in tutto e per tutto informato alle dottrine teologiche, non sarebbe più, in realtà, la narrazione d'un sogno, ma un trattato di teologia; così non sarebbe più, in realtà, il sogno d'un teologo quello, che, pur riferendosi ad argomento teologico, prescindesse affatto dalla teologia: nel caso nostro, un sogno relativo al mondo di là sarebbe il sogno d'una femminetta, se informato alla più comune e più volgare concezione dell'oltretomba; o il sogno d'un eretico, se informato a idee fondamentali, che la Chiesa riprova, e così via; tutto, insomma, sarebbe, fuorché il sogno d'un teologo, qual fu Dante.

Non meno della struttura generale dei tre regni danteschi, si spiegano, con le leggi del sogno, alcuni particolari del Poema. Di quelli da Lei citati, l'uno è, che Dante, nelle sfere, non s'incontra con i bambini, che pur vede nell'Empireo; e la ragione di questo fatto Ella la trova nell'intuizione poetica, che gli sconsigliava un incontro non suscettivo, in quel suo mondo, di poesia: a questa, che sarebbe la ragion principale, si sarebbe poi aggiunta, fondendosi con essa, la ragion teologica, che, per Lei, d'accordo col Busnelli, consisterebbe nell'esser mancata ai bambini la carità di via. Or io non so se proprio sia da affermare così ricisamente che la poesia dell'infanzia non possa aver luogo in una poetica figurazione del mondo di là: se così fosse, anche l'accento ai *volti* e alle *voci puerili* dell'Empireo Dante l'avrebbe forse soppresso. A ogni modo, è legge del sogno che questo riproduca quelle impressioni che più vivamente ci han colpiti nello stato di veglia: or quale viva impressione può produrre in noi l'immaginare l'allegrezza paradisiaca dei bambini? l'allegrezza è lo stato abituale dei

bambini anche nel mondo nostro; e bene noi siamo avvezzi a vederla. In quanto poi alla ragion teologica, anteriore o posteriore che essa sia stata alla ragione del sogno; « quia principium humanae cognitionis est sensus, in eo consistit maxima certitudo »; e poiché « semper oportet quod principia cognitionis sint certiora » (san Tomm., *Summ. theol.*, III, 30, 3, ad 2); dalla conoscenza *da sensato*, cioè dalla visione corporale ch'ei sperimenta nelle sfere, doveva Dante apprendere il principio, la base della conoscenza della vita beata. Ma tale principio non è certamente che alla beatitudine s'ascenda *per nullo proprio merito, ma per altrui con certe condizioni*, come v'ascendono i bambini; era dunque naturale che questi avessero a rimaner esclusi dalla visione corporale del Paradiso; allo stesso modo e per la stessa ragione che ne rimase escluso il premio accidentale, che anch'esso, come dimostra la sua denominazione, in antitesi al premio essenziale, non è il principio, l'essenza della vita beata. Badi però, La prego, che con l'escludere dalle sfere la vista del premio accidentale, io non intendo punto di dire che nelle sfere esso non s'attui, come par ch'Ella abbia inteso ciò che ne scrissi nei miei *Nuovi Studii su Dante*, pagg. 384-385; bensì intendo dire che, scendendo nelle sfere, i beati che godono il premio accidentale, non lo perdono; però Dante vede solo il lor premio essenziale. Sicché, là ove Ella scrive, « Interrogato Dante non avrebbe probabilmente saputo egli stesso dove l'un premio con più sicura determinazione e meglio s'attuasse », io avrei scritto invece — ben inteso, prescindendo dalla sua argomentazione —: Interrogato Dante, perché non avesse potuto veder nelle sfere il premio accidentale, egli avrebbe certamente risposto che il premio accidentale non costituisce l'essenza della vita beata; onde non è roba da vision corporale del Paradiso, ma da visione intellettuale. Anzi, perché « in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest » (san Tomm., *op. cit.*, I, 78, 4, ad 4); e il premio accidentale è cosa ben difficile, com'Ella stesso scrive, a fissarsi con

certezza; chi sa che Dante non avrebbe aggiunto che nelle sfere il premio accidentale *e' gli è, ma cela lui l'esser profondo*.

L'altro particolare che Ella cita è quello dei personaggi dell'Empireo, che, secondo le dottrine teologiche, Dante avrebbe dovuto veder tutti d'età giovanile, avendogli san Bernardo annunziato che gli avrebbe visti *in quegli aspetti* stessi che *all'ultima giustizia*: a Suo parere, Dante non avrebbe avuta « alcuna difficoltà teorica per accettare l'astratta finzione » del teologo; « ma poi in concreto, poiché anche lassù nella conformità dell'Empireo gli è necessario individuare i propri personaggi, schiavo della realtà che » creava, fece che san Bernardo gli comparisse come un venerabile *sene*; e i bambini rappresentò nell'aspetto e nella voce proprio come tali. Or a me sembra, che, con l'ammettere in Dante la fede nella dottrina teologica testè accennata, e con l'affermare, al tempo stesso, che questa dottrina ei non applicò poi, sol perché gli era necessario individuare anche nell'Empireo i personaggi del Poema; a me sembra che con ciò si fornisca al Fraccaroli un nuovo esempio di quelle *irrazionalità*, o *inconcinnità*, o *incongruenze*, che egli trova, e non in piccol numero, nel Poema dantesco; e che altrove io ho — non del tutto inefficacemente, spero — impugnate. Invece, anche nel fatto che Ella cita, e pur ammettendo che Dante avesse piena fede nella dottrina teologica della risurrezione dei corpi in età giovanile, nulla c'è d'irragionevole: il risorgere dei beati in età giovanile è da san Tommaso (*Summ. theol.*, III P. suppl. 81, 1) interpretato nel senso, che « in electis manebit reverentia senectutis, propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit, sed non manebit senectutis defectus »; ma nel sogno che abbia *alcuna significazione* (cfr. Passavanti, *Tratt. cit.*), le cose son significate da simboli; e l'aspetto senile è simbolo di sapienza e di venerabilità (cfr. i molti vecchi della mistica processione nel Paradiso terrestre, non che *Ecclesiastico* VIII, 9, 11; VI, 35; XXV, 7; e *Sap.* IV, 8); dunque l'aspetto senile di san Bernardo nell'Empireo altro non è che un

simbolo, dovuto alle leggi del sogno. Analogamente, i *volti* e le *voci puerili* altro non sono che simbolo dell'innocenza dei bambini lavati persin della macchia del peccato originale. E bisogna riconoscere che difficilmente si sarebbero potute simboleggiare in altro modo tanto questa perfetta innocenza, quanto la venerabile sapienza di san Bernardo. Che se anche qui le leggi del sogno facevano a Dante buon gioco, in quanto che individuava i suoi personaggi dell'Empireo, pur salvando agli occhi dell'*alte creature* le ragioni dottrinali; ciò vuol dire che anche nello scegliere la forma di visione per descrivere il mondo di là, ei mostrò la potenza del suo alto intelletto.

E quegli « aggruppamenti provvisori » d'anime beate, « nei quali non c'è né ci può essere alcunché di rigido, perché nessuna anima arde dello stesso sentimento e della stessa felicità »; quell'ordinamento del Paradiso, « nelle linee sue generali larghissimo », di cui Ella così acutamente discorre, non Le paiono, meglio che dalle generiche « ragioni del sentimento e della poesia », spiegati e giustificati dalle leggi specifiche del sogno? Nulla di più provvisorio, che il sogno; nulla di più largo, di più comprensivo; nulla di meno rigido, anzi di più vaporoso: basti dire che del sogno che cessa, si dice che svanisce, come della nebbia, dei vapori; e dell'*immagine* del *grande Assuero*, vista da Dante in quella sua visione del terzo ripiano del suo Purgatorio, Dante stesso scrisse che « rompéo sé per se stessa, a guisa d'una bulla, Cui manca l'acqua sotto qual si feo ». E poiché Ella accenna anche ai miei sette « gradini altissimi, anzi mostruosamente alti » della *candida rosa*; essi son sette, nel senso letterale; ma per le ragioni del sogno, che non consentono noveri precisi, matematici; nulla vieta, se non tutto impone, che si tenga ben conto del senso mistico del numero *sette*, pari a quello del *dodici* — *l'universitas* —, che permise a sant'Agostino di scrivere (*Enarr. in Psalm. XC, Serm. I, 9*), « millia sedebunt super duodecim sedibus »; e che quindi quei sette gradini possano, — non dico che debbano — farsi ascendere a un

numero molto maggiore. Oh! se a quest'impossibilità, di far in sogno noveri precisi, avessero posto mente gl'interpreti; quanto tempo e quant'inchiestro, gettati in misurar l'Inferno e il Purgatorio di Dante, si sarebbero risparmiati! Ma di questo Ella non tocca nella sua *Rassegna*; onde non è qui il caso d'insisterci.

Ma non posso non richiamare la Sua attenzione su d'un altro particolare, neppur esso citato da Lei; ma che, certo, è di molta importanza dal punto di vista dell'arte dantesca: l'accozzo, nel Poema, del mondo cristiano col pagano. Non occorre ricordare a Lei i vani tentativi dei commentatori, a giustificare siffatto accozzo: farò solo un'eccezione per la ipotesi del Landino; ipotesi a cui un maestro, il De Sanctis, diè la sua autorevole sanzione: la « mescolanza » del mondo cristiano col pagano, « che in molti contemporanei pare strana e grottesca », sarebbe, secondo il De Sanctis (*Storia della lett. it.*, cap. VII) legittimata nel Poema dantesco dall'allegoria, « che concede al Poeta libertà di forme ch'egli creda più acconce a significare i suoi concetti ». Scordiamoci che chi scrive questo è il De Sanctis, e domandiamoci: chi può esser persuaso d'un tal ragionamento? L'allegoria, in sostanza, altro non è che una metafora; ora, come metafora, l'accoppiamento del mondo cristiano col pagano avrebbe del parlar metaforico i maggiori difetti: a significare una sì gran cosa, quale il Cristianesimo, si toglierebbe la metafora da una sì piccola cosa, quale il paganesimo, che sant'Agostino, nel *De Civ. Dei*, poté persino coprir di ridicolo; la purezza dell'uno troppo stonerebbe con le brutture dell'altro; dal paganesimo, mal noto specialmente ai tempi di Dante, questi avrebbe preteso che avesse a piover luce sul Cristianesimo, l'anima della cultura medioevale; infine, troppo è manifesta l'opposizione degli Dei pagani, della lor morale, dell'antico oltretomba, e così via, al Dio, ai Santi, alla morale, al mondo di là del Cristianesimo. A quelli tra i Gentili, che invocavano l'allegoria per giustificare le loro favole, ben oppose san Gregorio Nazianzeno

(*Orat. 3 in Iul.*), che delle cose divine neppur gli esteriori ornamenti vogliono essere disonesti, e quindi indegni delle cose significate; il che la cristiana dottrina, che ha pur essa le sue allegorie, ben mostrò d'aver sempre tenuto di mira. Quel che legittima l'accozzo del Cristianesimo col paganesimo in Dante è l'esser il suo Poema una visione, ossia una specie di sogno: nel sogno l'immaginazione non ha freno; onde nella mente di chi sogna s'accozzano talvolta l'immagini più disparate; si fondono, si confondono le cose meno fusibili e men da confondere: un sogno che non rispecchiasse un po' almeno di questa confusione, che del sogno è, direi quasi, la nota caratteristica più saliente, non sarebbe più un sogno. Ben inteso che altra sarà la confusione d'un sogno di *ser Martino dall'aia* o di *donna Berta dal mulino*; altra quella del sogno d'un dotto; pur nella confusione, il sogno d'un dotto mostrerà sempre d'essere il sogno d'un dotto; onde nessuna meraviglia se l'accozzo dell'immagini cristiane con le pagane nella visione dantesca sembri trovare una certa legittimazione in talune frasi scritturali, come quella del Salmista (XCV, 5), « Omnes Dii gentium, daemonia », o quella di san Paolo (I *Ad Cor.*, X, 20), « Quae immolant gentes, daemoniis immolant, non Deo »; e nelle dottrine di taluni Padri della Chiesa, sui miti: che questi, per ciò che riguarda gl'insegnamenti morali che se ne posson trarre, o sieno un'imitazione del Vecchio Testamento, o derivino dal lume naturale, insito nel cuore di tutti gli uomini. Ma poiché a queste dottrine altri Padri della Chiesa altre n'opposero, e tali da non poter un Dante esitare a preferirle — i racconti e i simboli mitologici essere stati ispirati dal demonio; oppure, tutto quanto si riferisce agli Dei dei Gentili non esser altro che pura e semplice favola —; è chiaro, come già ho accennato, che il miscuglio del pagano col cristiano, nel mondo sognato da Dante, non ha nelle dottrine dei Padri della Chiesa, che solo una parvenza di legittimazione; o meglio, talune di esse non ci mostrano se non il filo, che può, nella visione d'un dotto, accoppiare quei due opposti elementi; ma la

sua vera e propria legittimazione quel miscuglio la trova nel fatto, che non c'è sogno senza una certa confusione d'immagini.

Queste considerazioni, Signor Professore, ho voluto sottoporre al suo giudizio, perché Ella, se creda, le confuti e m'illumini; oppure — se m'è lecito sperarlo —, nel libro a cui attende, e in cui si propone di « rivi-

vere in comunione con il Poeta gli ultimi anni della sua vita », le accolga e le fecondi. Nell'un caso e nell'altro sarò sempre

il suo dev.mo

L. FILOMUSI GUELFI.

Popoli, novembre del 1914.



Paradiso, V.



A PROPOSITO DELLA « CITTÀ DI DITE »

Il signor Lorenzo Filomusi-Guelfi, a pagine 239-243 di un suo recente volume (*Paralipomeni danteschi*, pubblicato a cura della Casa Ed. S. Lapi), con un articoletto a cui dà il titolo di *Critica allegra* prende graziosamente a confutare la mia *Città di Dite* comparsa in *Giornale dantesco*, anno XXI, pagg. 1-38.¹

Prima però ch'io attenda a discorrere delle obbiezioni mossemi dal signor Filomusi, bisognerà pur che risponda ad alcune questioni che, veramente, non han nulla a che vedere con la Città di Dite.

Il signor Filomusi a pag. 243 in una noticina più che allegra, anzi spiritosissima, da farti proprio smascellar dalle risa quand'anche non ne abbia la voglia, ha il merito incontestabile di aver fatto alle *sue poche diecine di*

¹ Piacemi a questo punto osservare con quale amenità il signor Filomusi si duole della estensione del mio lavoro: « Leggendo, così egli comincia, le trentotto pagine che il *Giornale dantesco*, in verità con soverchia indulgenza, ha concesse a uno studio ecc. ». La stessa amenità riappare al principio della *Critica di coalizione*, altro scritto apologetico del signor Filomusi, dove si legge: « il Padre Busnelli accetta quest'incarico col maggior piacere, perchè ciò gli fornisce l'occasione di difender sé stesso e il suo Parodi, nel regno stesso del Parodi; val quanto dire, senza alcuna limitazione, né di spazio, né di modo. E così vengon fuori ben quarantaquattro pagine del *Bullettino* ecc. ».

Son luoghi comuni, sui quali non mette conto fermarsi, se non per disporre al buonumore chi leggerà queste pagine!...

lettori (vedi *op. cit.*, pag. VII. Il signor Filomusi, modestissimo com'egli è, non ne desidera di più!), strombazzandola ai quattro venti come una vittoria da non dirsi, una considerevole scoperta. (Peccato ch'essa, in verità, giunge ai lettori del signor Filomusi un po' troppo tardi!...). Ha scoperto, dunque, con l'aiuto della *Relazione* del Rettore dell'Università di Roma ch'io, nientemeno, mi son laureato in lettere, *con lode*, nell'estate del 1913; e che, siccome la mia *Città di Dite* è stata pubblicata nel dicembre del 1912, essa evidentemente e naturalmente è stata composta *quand'io ero ancora studente di quarto, se non di terz'anno d'università*. Povero signor Filomusi! mi assomiglia a un di quei cosiddetti *mozzorecchi* che, trattando o maltrattando una causa in Tribunale, alzano a un tratto la voce, si accendono in volto e nella foga della declamazione ti fanno uno sproloquio *su dei particolari del tutto*, o quasi, *estranei* alla loro causa, ma ch'essi credono, per crassa ignoranza, che debbano necessariamente esercitare sull'animo dei giudici un'influenza straordinaria. Di simil fallo il signor Filomusi pecca più d'una volta, come vedremo, nella sua *Critica allegra*.... fra l'allegria di tanti allegri argomenti!... Intanto mi si permetta ch'io chiarisca e rettifichi certe sue curiosissime congetture.

Egli, estremamente buono ed umano, non sa proprio rassegnarsi a vedere così miserevolmente crollare l'edificio della mia *Città di Dite* sotto i colpi spaventevoli vedremo più

tardi quali siano!) della sua critica; e, giudice terribile quanto clemente, cerca delle attenuanti per il mio caso infelice nel fatto che il mio studio reca la data dell'anno nel quale io non ero ancora che uno studentello di terzo o quart'anno d'università. E, come se questo non bastasse, pensa e ripensa, premi e spremi.... ed ecco ti cava fuori un'altra attenuante assai più stupefacente della prima: che cioè vi dev'essere stato chi mi abbia incoraggiato a pubblicare un compito scolastico. A parte il fatto che il signor Filomusi si mostra sempre dominato da un ombroso pregiudizio, molto simile, psichiatricamente parlando, alla *mania di persecuzione*, che tutti cioè di lui si preoccupino, tutti parlino o sparlino di lui, tutti non abbiano in mente al mondo altro che lui (anche nella *Critica di coalizione*, op. cit., pag. 245 fantastica che il P. Busnelli è stato incaricato dal Parodi a scrivere contro di lui: « Il Parodi.... affida al suo ammiratore, il P. Busnelli, l'incarico di dare.... notizia delle mie due ultime pubblicazioni....: naturalmente, il P. Busnelli accetta quest'incarico col maggior piacere, perché ciò gli fornisce l'occasione di difender sé stesso e il suo Parodi ecc, ecc. »), a parte, ripeto, tutto questo, il signor Filomusi non immagina menomamente che le cose possono stare in ben altro modo.

Abbia ora egli la compiacenza di dar un tantino di tregua al suo molto maniaco furore, e sappia fin d'ora ch'io mi son laureato invece.... (indovinala grillo!...) in letteratura latina; sappia ancora, poiché di notizie biografiche a mio riguardo egli si mostra assai ghiotto, che del latino e del greco io sono appassionatissimo studioso e in certo modo anche, modestia a parte, un tantino competente; sì che già da due anni insegno materie letterarie nei RR. Ginnasî superiori del *bello italo regno*; sappia inoltre ch'io durante i miei studi non ho mai goduto della benché minima esortazione da parte di nessun maestro; che non ho mai riconosciuto limiti d'età né freni di scuola per quel che riguardasse la mia educazione intellettuale, ma ho mirato e miro assiduamente con occhio d'amore a una

cosa sola: lo studio come a me piace; sappia il signor Filomusi che ho sempre disprezzato le opinioni degli altri perché ne ho avuta sempre qualcuna mia propria; ch'egli in fin dei conti l'ha da fare con me, cioè con una creatura di Dio, che non ha mai ammesso autorità di sorta al di sopra di sé, ch'è stata sempre avvezza a dir corna e corna di tutti quelli che credono, com'egli crede, di contar qualche cosa a questo mondo; ed è capace di farlo girare come un quattrino sulla palma d'una mano.

Quand'abbia saputo tutto questo, il signor Filomusi si rassegherà, spero, di buon grado a credere che Dante, dopo tutto, può piacermi moltissimo, e che posso occuparmene con amore e con scienza, essendo egli, com'è noto, il genio del medioevo che direttamente si riallaccia con la gloriosa tradizione letteraria latina, oggetto speciale dei miei studi; mi permetterà, spero, (bontà sua, del resto!) di affermare solennemente che la mia *Città di Dile* non è stato affatto un semplice *compito scolastico*, com'egli suppone, ma uno studio meditato e scritto con l'unico intendimento di far cosa utile al progresso degli studi danteschi. Quindi via i maestri, via le *suocere* e le *nuore*¹ che abbarbagliano la piccioletta mente del povero signor Filomusi! Il quale con una mal dissimulata cert'aria, che vuol essere di superiorità, ma che invece è il meschino atteggiamento di chi, sapendosi sopraffatto, cerca avvilito il proprio avversario con volgari insolenze, sistema questo troppo antico e troppo frequente in critica, perché anche il più ingenuo ormai non abbia ad accorgersene, parla di me come di un *giovinetto* (vedi la spiritosa noticina a pag. 243), come di uno studentello inesperto ed imberbe, come, insomma, di un essere che bisogna metter da parte, che non ha voce in capitolo, del quale non fa conto in nessun modo occuparsi.

Via! il signor Filomusi, per amor del

¹ Nella non mai abbastanza laudata noticina della pag. 243 a un certo punto così s'esprime il signor Filomusi: « dire a nuora, perché suocera intenda; se la suocera c'è ».

cielo, le smetta una buona volta codeste arie; tanto più che a lui, per la qualità del personaggio, non sono punto appropriate!... Egli pensi a confutare, come non ha saputo fare sino ad oggi, quello ch'io ho scritto contro le sue strampalerie, e non si curi di siffatte ridicole e insensate puerilità! Ché non si acquistano arie di grandezza sol perché si lanciano, per accecarli, sugli occhi del pubblico, come coriandoli, volumi e volumi ogni mese ed ogni anno! Il signor Filomusi si persuada inoltre che autorità non hanno i suoi.... così vantati *volumi*, i quali del resto non serbano alcuna unità di argomento, essendo composti di tanti disparatissimi articoletti pubblicati alla spicciolata in qualche periodico e poi raccolti, anzi accozzati in volumi; ch'essi son destinati a sonnacchiare sotto la polvere negli scaffali di qualche Biblioteca che li riceva per diritto di stampa, e che nessuno li legge, se non allo scopo di confutarli o, in qualsiasi caso, di parlarne, come a me accadde, per debito di critica; si persuada d'essere uno dei tanti che non hanno ancora nessuna direttiva e organicità di pensiero, d'essere un ingegno, come benissimo lo definì il Parodi, *più sottile che acuto, più minuzioso che largo*,¹ d'essere, come lo definisco io, *un fastidiosissimo spigolatore di preziosità dantesche*!...

Il signor Filomusi, dunque, quando cita sé stesso, dica piuttosto: — i miei articoletti — e non: — i miei volumi —; sarà così lodato di modestia e di buonsenso.

Ritornando ora all'argomento di poc'anzi, io non so invero quale altra grande sorpresa deve aver ricevuto il signor Filomusi, quando ha pensato che gli altri miei scritterelli danteschi, comparsi nel *Giornale* prima della *Città di Dite* debbon essere stati composti quand'io ero ancora addirittura un bambino. Signor Filomusi, quando mai saranno stati essi scritti?! che corso universitario frequentavo mai allora?! Ecco una questione che il signor Filomusi potrebbe da par suo ottimamente affron-

tare, e con la solita sagacia, e con l'aiuto di qualche documento del tempo, risolvere in un suo studio da inserire poi in una prossima raccolta di articoletti d'argomento affine, alla quale potrebbe dare, per esempio, il titolo di « Critica allegra ». Non pare a Lei una buona, un'ottima idea cotesta, signor Filomusi? A me già par di vederlo tutto raggiante di serafica gioia mettere a soqquadro la propria officina per apprestare alle sue.... *poche diecine di lettori* un altro bel volumetto paffuto e grassoccio di un paio di migliaia di pagine!

Ciò premesso, veniamo ora direttamente a parlare della *Critica allegra*. Ora, sì, finalmente che, dopo la *Relazione* del Rettore dell'Università di Roma, potrò aver la coscienza netta e sicura da farmi innanzi e trattar da pari a pari con Lorenzo Filomusi-Guelfi, cotesto Colosso.... di Creta (che, naturalmente, non ha nulla a che vedere con quello di Rodi) per la letteratura dantesca!...

Il signor Filomusi (tralascio a bella posta certe stenterellesche meschinerie, come indegne ch'io le confuti, con le quali comincia il suo scritterello) dice ch'egli *non vuole infliggere al lettore la penitenza d'un riassunto del mio studio*; ma che tuttavia *ne compendierà le conclusioni principali*, perché *non sembri d'incoraggiare col silenzio.... certi sfoghi di grafomania*. Ora il lettore ha da sapere che il signor Filomusi ha scritto (vediamo di fargli esitare qualche copia dei suoi volumi): 1) *Studi su Dante*, Città di Castello, ecc., 1908, in-8, pagg. VIII-605; 2) *Nuovi studi su Dante*, ecc., in-8, pag. 464; 3) *Novissimi studi su Dante*, ecc., in-8, pagg. IV-216; 4) *Paralipomeni danteschi*, ecc., in-8, pagg. VII-277; in tutto la bellezza di pagine.... *millecinquecentottantuna*!

Modesto Lorenzino! Non è malato, no, di *grafomania* lui! non infligge lui alle.... *sue poche diecine di lettori* la penitenza di leggere, se pur le leggono, migliaia di pagine gravi, noiose, petulanti, indigeste come ostriche!

Secondo lui, si è colpevoli di *grafomania* quando si cerca, com'io feci, di stabilire la verità e di mettere le cose a posto; però lui in questioni di tal genere non c'entra mica, lui che con aria burbanzosa e spavalda am-

¹ Vedi FILOMUSI, *op. cit.*, pag. VI.

monisce¹ d'aver confutato questo e quello, come se li avesse, nuovo Rodomonte in quarantaquattresimo, spaccati in due fette con un colpo di lancia. Ma mi fa venire in mente la nota favoletta esopiana, ove si parla di quel tale dalle due bisacce. Ohé! signor Filomusi, a che gioco giochiamo!

A un certo punto egli osserva: « e poiché il signor Moricca mi dà più d'una volta del pedante — anche il d'Ancona poté, dal Bovio, esser detto pedante! — non si meraviglierà ecc. ».

Ora io sarei tanto curioso di domandargli quale sia lo scopo di quella parentesi. Pretende forse il signor Filomusi di mettersi all'altezza del D'Ancona? Via! non è il caso neppur di discorrerne!...

E tiriamo avanti. Il signor Filomusi incomincia dal mio esordio e lo giudica « quanto pretensioso ed enfatico, altrettanto vano e sciatto: vano, perché ripete cose notissime; sciatto, perché il periodo sonante non copre così le frasi improprie, o vaghe, o scorrette, che queste non dian subito la misura.... dell'abitudine,... allo scriver proprio, preciso, corretto ».

Qui mette conto di fermarsi un poco. Anzitutto non è vano (e mi dispiace di dover dare delle lezioni) che in un'introduzione, anche a costo di dir cose note, l'autore raccolga insieme le fila delle idee ch'egli svolgerà in seguito, v'imprima quella intonazione ch'esse dovranno conservare sino alla fine, le indirizzi a quello scopo che, dopo tutto, è lo scopo stesso del lavoro. Orbene: sappia il signor Filomusi ch'io appunto scrissi l'esordio, avendo di mira proprio lui (ed è prova eloquentissima il fatto ch'egli me lo rimprovera come chi se ne sia sentito pungere), in quanto a me premeva, *per il rigore scientifico del mio metodo*, checché ne pensi in proposito il signor Filomusi, avvisar fin da principio il lettore che la via da me seguita non sarebbe

stata quella degli altri, come, per es., del signor Filomusi, il quale, per le questioni attinenti alla *Città di Dite* non ha fatto che spiegar Dante con san Tommaso piuttosto che con Dante; come, per es., di « alcuni, tra i quali il Fornaciari, che, pur proponendosi (son parole mie. Le ricorda il signor Filomusi?!) quel fine (cioè, di spiegar Dante con Dante), van tuttavia racimolando dal *Purgatorio* e dal *Paradiso* versi e situazioni che non han proprio nulla a che vedere col mito delle Furie e di Medusa nel IX dell'*Inferno* ». Questo allora io scrissi, e frattanto ricordavo, per esempio, che nelle *membra* e negli *atti* delle Furie anche Calandrino, *alias* il signor Filomusi, avea voluto vederci la *femmina balba* del Canto XIX del *Purg.* Che poi l'esordio avesse per iscopo d'indicare al lettore quale sarebbe stato il particolare svolgimento del mio lavoro, risulta evidentissimo tuttora, a mio giudizio, dalle parole stesse che vi son contenute, e che il signor Filomusi, non senza qualche furberiola matricolata, ha voluto dimenticare: « Noi dunque in questo studio, presenteremo dapprima, confutandoli secondo quel che a noi sembra contenere maggior forza e sostegno di verità, i risultati ai quali son giunti gli ultimi studiosi di Dante.... Passeremo poi alla visione complessiva dell'episodio dantesco e alla esposizione del valore morale e filosofico, eternamente e universalmente umano, delle circostanze su cui poggia l'avvenimento straordinario ecc. ecc. ».

Quanto all'altra gratuita accusa, che il mio modo di periodare ossia il mio stile (ché vale perfettamente lo stesso) è *sciatto*, che le *frasi* sono *improprie* o *vaghe* o *scorrette* eccetera eccetera, io, di grazia, vorrei chiedere ancor una volta a messer Lorenzo che diavolo abbia inteso egli dire con tutta questa.... *vocaboleria* peregrina ed amena; poiché io, a dirla schietta, non vedo nulla che sia più vano e più sciatto di cotesta bella maniera di esprimersi! Egli infatti avrebbe potuto procurarsi un buon dizionario italiano, e continuare su quel tono a infilzare, senz'altra ispirazione che una bile gretta e maligna, isteriche frasi e vocaboli vuoti affatto d'immagine e di senso.

¹ Vedi, per es., a pag. 245, *op. cit.*: « il Parodi, di cui non godo la grazia, *per averlo io confutato più d'una volta* e non mai lasciato, affida al suo ammiratore, il P. Busnelli, di cui ho pure confutate parecchie opinioni su Dante ecc. ecc. ».

Io un bel giorno apro, per esempio, le prose dell'Alfieri con tutte le sue bizzarrie e le sue storture, le prose del Carducci e del Foscolo con tutte le loro eleganze e rifioriture declamatorie, leggo alcune pagine e poi giudico, osservando, non senza avvicinarmi per più d'un caso al vero: « Che stile sciatto, vano, pretensioso, enfatico, retorico, prolisso, ecc. ecc. ».

Mi sa dire il signor Filomusi che diavolo verrei a conchiudere con un giudizio di tal fatta? Nulla, se non che mostrarmi pienamente digiuno dei primi elementi di stilistica.

Ecco; io non voglio ricorrere a trattati scientifici e superiori, mi contento di citare da un semplicissimo libro di testo scolastico.¹ A pag. 125 io leggo e trascrivo per il signor Filomusi quanto segue: « Non vi sono regole per formarsi uno stile, come non vi sono regole per nascere uomo o pianta, artista di genio o povero di spirito. Si possono imparare le regole della grammatica, le parole d'una lingua; non s'impara a creare. Il modo di esprimere le idee, di comunicarle, pure servendosi di elementi comuni, come la lingua ecc., è affatto particolare a ciascun uomo: chi si serve dei mezzi altrui è scimmia. Lo stile è quanto di più personale si trova in un uomo; non avere stile significa non aver pensiero, non aver carattere, esser privi di fisionomia ». Questo a me basta aver trascritto. Ché se il signor Filomusi si fa venire la lodevole voglia di apprendere altre piacevoli ed utili nozioni al riguardo, lo rimando senz'altro all'opera che gli ho citata. Dunque ciascuno è libero di scrivere a suo gusto e talento. O perché allora messer Lorenzo fa il grazioso col rimproverarmi lo stile? Io son certo che se al signor Filomusi io ripetessi, per una sua pagina, quella tale sua filastrocca che abbiám veduto di sopra, egli da uomo di spirito, mi dovrebbe ridere, com'io gli rido, solennemente in faccia; non tanto perché sia sicuro di scriver bene (nessuno può menar questo vanto al mondo, dato che tutti scri-

vono ciascuno a suo modo), quanto perché a lui piace com'egli scrive e vuole che gli altri lo rispettino in quella parte, come si vuole che si rispettino le persone altrui.

Ecco le ragioni per le quali non vi è cosa che mi sembri più stupida e più insulsa del muovere ad uno scrittore rimproveri, senza prove per giunta, del genere di quelli mossi dal signor Filomusi. Io piuttosto sarei d'avviso che uno scrittore si dovesse rimproverare nel caso ch'egli o fosse sgrammaticato o le sue opinioni fossero errate.

Anche il Carducci (*Critica e Arte* in Prose ed. da Zanichelli, 1905, pag. 666) in uno sfogo rabbioso contro il Guerzoni giudica: « Né il signor Guerzoni ha diritto a parlare in nome dell'arte, scrittore faticoso, pesante, imbarazzato, gonfio, vano; rimpinzo di retorica; mal fermo nella grammatica, non sicuro nell'ortografia; spropositato di lingua; duro di orecchio; egli non può levarsi giudice di stile e di versificazione ecc. ecc. ». È senza dubbio un bel tratto retorico il suo; è un'aspra requisitoria, volta ad impressionare gl'ingenui, ma che non può commuovere il lettore dal giudizio spassionato, come non ha commosso me che ho letto i libri del Guerzoni, e non vi ho mai trovato tutte quelle sgrammaticature e quegli spropositi che in un momento di collera il Carducci avea voluto vederci dentro. Parimenti scorrendo ancora (in *Critica e Arte* pag. 699) di una poesia dello Zandrini dal titolo *Domani è festa* il C. scrive: « Bellina non è vero? un po' bolsa, un po' gialla, un po' sbilenca, un po' sucida; ma bellina ecc. ». Poesia bolsa, gialla, sbilenca, sucida? Quanto a me, se questi aggettivi non sono i figli legittimi di quella tal collera, io attendo ancora chi si compiaccia di spiegarmi questo *rebus*. Ma è da credere piuttosto, come tutti credono, che alle volte il Carducci non sapeva neppur egli che diavolo si dicesse, e che in certi momenti di troppo vulcanici sdegni egli apriva la bocca e lasciava parlar lo spirito. Quel che press'a poco accade oggi al nostro signor Filomusi, con la grave differenza che lui non è il Carducci com'io non sono il Guerzoni.

¹ GIOV. PIAZZI, *La Beata riva*, libro di letteratura per le scuole medie superiori, tomo I, Firenze, 1912.

Ad ogni modo io taglio netto e gli dico: « A me piace di scrivere precisamente a quella maniera. Che ci vuol far Ella, caro il mio messere? »

E continuiamo. Il sig. Filomusi a pag. 240 confessa di non poter tacere d'una mia svista, la quale consisterebbe nell'aver io parlato della *Civitas Babylonis* e della *Civitas Dei* come di due opere distinte di sant'Agostino. Al solito, il signor Filomusi continua pedantesca-mente a sillogizzare; ché sarebbe, in verità, troppo ingenuo il credere, ch'io ignori una notiziola non ignorata ormai neppure... dal mio barbiere, che cioè sant'Agostino non ha scritto una *Civitas Babylonis*.

Gli è invece, a voler dir lo vero, ch'io, discorrendo di quella speciale questione, avevo realmente sott'occhio due luoghi appartenenti a due opere di sant'Agostino: l'uno alla *Civitas Dei* citato dal signor Filomusi; l'altro, che avrebbe dovuto parimenti esser da lui conosciuto e citato, alla *Enarratio in Psalmum LXI*, 6 dove anche molto similmente e con ben netta distinzione si discorre di una *Civitas Dei* e di una *Civitas Babylonis*: *Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non quae Jesu Christi, AD UNAM ILLAM CIVITATEM PERTINENT QUAE DICITUR BABYLONIA MISTICE ET HABET REGEM DIABOLUM. Omnes autem qui ea quae sursum sunt sapiunt, qui caelestia meditantur, qui cum sollicitudine in seculo vivunt ne Deum offendant, qui cavent peccare, quos peccantes non pudet confiteri, humiles, mites, sancti, iusti, pii, boni, OMNES AD UNAM CIVITATEM PERTINENT, QUAE REGEM HABET CHRISTUM.*¹

Orbene; non fa certo, io credo, bisogno

¹ Il passo è citato dal volume 8°. pag. 252, col. 2 della ediz. di Parigi 1586 in 10 tomi, a cura dei *Theologi Lovanienses*, da me posseduta. Cfr. anche *In Psalmum XXVI Enarratio* (vol. 8°, pag. 57 ed. cit.): *Pater secundum seculum diabolus est, et fuit nobis pater cum essemus infideles. Nam infidelibus dicit Dominus: Vos a patre diabolo estis. Si ille pater omnium impiorum, qui operatur in filiis diffidentiae, mater quae est? EST QUaedam CIVITAS QUAE BABYLONIA DICITUR. Civitas ista societas est omnium impiorum etc. etc.*

di un grande sforzo mentale per convincersi che, nel fervore della confutazione, quando a me premeva anzitutto individuare quelle due *Civitates*, in modo che ne potessi discorrere come di due cose ben distinte l'una dall'altra, e perciò distratto, io abbia parlato di due luoghi, spettanti a due opere diverse di san Agostino, come se l'una di queste due opere trattasse tutta quanta della *Civitas Dei* e l'altra tutta quanta della *Civitas Babylonis*. E questo fia suggel ch'ogni uomo sganni! Ché se il signor Filomusi ha lo stomaco delicato, e un tal modo d'esprimersi gli dà sui nervi, io non so proprio che fare, se non lasciargli credere a bell'agio quel che a lui sembri. Dopo tutto, quanti anche celebri scrittori non sono andati e non vanno soggetti a sviste? Non sarebbe questo un fallo da metter sossopra un tribunale e, molto meno, un fatto tale, come vorrebbe il Signor Filomusi, che basterebbe da solo (accidempoli!) a mostrare con qual preparazione (nientemeno!) io mi sia accinto a trattar questioni dantesche. Ma, a parte ora lo scherzo, l'importante si è invece ch'io ho mosso una grave obbiezione a una delle sue tante minuterie pedantesche... e messer Lorenzo quel tasto lì non lo tocca mica!...

Abbiamo con ciò, finalmente, esaurito quel che forma, per così dire, l'introduzione alla *Critica allegra*.

Passiamo adesso alla parte più seria del lavoro.

Il signor Filomusi osserva: « Le Furie rappresentano le tre specie di violenza, contro il prossimo, contro sé, contro Dio » ma esse sono demoni; quindi, argomenta il signor Moricca, « non v'ha dubbio che la lor presenza indichi in fondo tentazione a peccare ». Ma come si concilia la violenza con gli allettamenti, con le astuzie della tentazione a peccare? Come si può, a un tempo, atterrire e allettare? Come, con la suggestione dei propri atti e delle proprie paurose sembianze, ammalare, attirare, conquistare?

Il signor Filomusi, evidentemente, non ha saputo intendere molte cose pur da me dette e, quel ch'è peggio, non ha neppure saputo

rendersi una ragione del testo dantesco, del quale egli vuol passare per profondissimo conoscitore: onde a me tocca anche qui, purtroppo, il compito ingrato di stendere una lezione al signor Filomusi.

Per prima cosa è naturale ch'io mi riferisca specialmente alle pagg. 22-24 del mio studio, dove, sul fondamento dei relativi passi della *Summa* di san Tommaso, ho dimostrato che ufficio proprio del diavolo è quello di tentare per forza di suggestione o, com'è detto in P. III, q. VIII, a. 7, per mezzo di un *signum*, posto dinanzi agli occhi, perché sia dagli altri imitato. Ho avvertito inoltre, il che vuol essere una circostanza di gran peso, « che c'è dato nella questione distinguere nettamente i varî rapporti storici, psichici, intrinseci ed estrinseci dell'edificio allegorico, che ci si para dinanzi: la lotta fiera e tremenda tra un'anima perplessa, tentennante, agitata dal bene e dal male, in prossimità d'un atto, che dovrà essere la sua salvezza o la sua rovina, e il diavolo di contro con tutte le sue insidie, con tutti i suoi raggi, con tutte le sue violenze ». Ciò premesso, che cosa trova il signor Filomusi di contraddittorio nelle mie interpretazioni dell'allegoria dantesca? che la violenza non si accorda con la tentazione a peccare? Ma che cosa egli crede che debba intendersi per *violenza*? crede forse che si tratti davvero davvero di assalti, di aggressioni, di ricatti, di brigantaggi e simili lordure?

Il signor Filomusi ha da sapere, quello che del resto tutti oggi sanno, che concetto generale e comune all'intera apologetica cristiana, a cominciare dalla più antica, a noi nota, del II sec. di Cristo tanto greca che latina, è questo, che i demoni non fanno mai violenza all'uomo, nel senso ch'essi, dominando il suo libero arbitrio, lo costringono con la forza a credere alla loro potenza piuttosto che a quella di Dio vivente; ma che tentano di attirarlo, per modo che l'uomo aderisca al loro culto di sua spontanea volontà.¹ Da ciò la credenza che i demoni ap-

proffittino sempre degli animi più deboli, più indecisi, più disposti, insomma, ad accogliere i loro malefici influssi, in virtù dei quali essi poi prendono ad insinuarsi a poco a poco nei corpi, e a dominarli in perpetuo; da ciò infine la credenza che i cristiani riuscissero ad esorcizzare gli ossessionati, credenza che si rivela ad ogni piè sospinto negli evangelii, nelle apologie di Atenagora, di Giustino, di Tertulliano, per il 2° secolo, e nelle moltissime dei secoli successivi; pur tacendo di Agostino, di Tommaso e d'altri, nelle cui opere la teoria dei demoni, com'è noto, uscita finalmente da quella vaga indeterminatezza della scuola platonica e neoplatonica, che aveva esercitato una influenza dominante sui primi apologeti, appare più decisa nei suoi contorni, più viva, più corporea e, direi quasi, palpitante di realtà. Ciò posto, a me sembra che non vi sia gran difficoltà per intendere che, se il diavolo non costringe con la forza l'uomo a peccare, tuttavia, sempre all'erta e di notte e di giorno, non fa che escogitar nuovi mezzi opportuni per indurvelo a tutti i costi; e che quella la quale apparentemente può giudicarsi una semplice tentazione, un'influenza suggestiva senza l'idea d'un dominio diretto e prepotente sugli uomini, non è altro in effetti che una violenza bella e buona, un assalto continuo, al quale specialmente soggiacciono le anime deboli e non preparate, come si conviene, alla fede. Gli uomini, in altri termini, non sostenuti da un solido convincimento dell'idea del bene, somigliano, né più né meno, a degl'ingenui fanciulli, non protetti dalla vigilanza paterna, ma che, abbandonati alle insidie del mondo, subiscono, solo per virtù d'esempio, le perniciose conseguenze dell'am-

XCI Enarratio, cp. 3: Satanas fecit, dicit, ipse mihi persuasit: quasi Satanas habeat potestatem cogendi. Astutiam suadendi habet... Non cessat Satanas suadere malum, sed nec Deus cessat admonere bonum. Satanas autem NON COGIT INVITUM: IN TUA POTESTATE EST CONSENTIRE etc.

Vedi anche SAN'AGOSTINO *de tempore, sermo VII: DIABOLUS POTEST AD MALUM INVITARE, NON POTEST TRAHERE; DELECTATIONEM INFERT, NON POTESTATEM, consilium ingerit non conflictum.*

¹ Cfr., ad esempio, SAN AGOSTINO in *Psalmum*

biente corrotto, in mezzo al quale essi per avventura sien posti a vivere, senza che né un uomo determinato né una forza qualsiasi li costringa a coltivare il male piuttosto che il bene. Questo, in ultima analisi, vuol essere, e non c'è chi s'ostini a non riconoscerlo, il significato intrinseco, positivo, reale della teoria demonica, la quale viene così ad acquistare l'importanza d'un'allegoria cristiana, ispirata ai più remoti padri della Chiesa dallo spettacolo miserando della tristissima vita umana, e infine utilizzata da Dante come il fondamento essenziale della sua prima Cantica: la lotta cioè fra il cielo e l'inferno, fra Dio e il Diavolo, fra la luce e le tenebre, fra il bene ed il male.

Orbene; se è vero che le Furie, com'io suppongo, sono incarnazioni visibili della potenza del nostro *antico avversaro*, e, come tali, son da intendere come individualità demoniche, esse necessariamente tengono della natura del diavolo e ne compiono anche tutti gli ufficî. E se, ancora, tali ufficî in sostanza consistono nell'assalire le nostre anime con assidue tentazioni, le quali, come abbiamo dimostrato, non son altro che *violenze morali*, le Furie, ossia questi *signa diabolica*, possono ottimamente erigersi a rappresentare le tre specie di violenza contro il prossimo, contro sé, contro Dio, i tre peccati nei quali si compendia la malvagità umana nelle sue manifestazioni più gravi. Vediamo ora di concludere se il demone, date siffatte premesse, può a un tempo con la *suggestione* dei propri atti e delle proprie *paurose sembianze ammaliare, attirare, conquistare*. Si osservi intanto, per l'integrità delle nostre affermazioni, che il diavolo nell'intendimento dei Padri della Chiesa e dei teologi più antichi, altro non era né voleva essere che una rappresentazione simbolica delle varie cupidigie umane, delle nostre cieche e brutali passioni per le felicità momentanee, per le passeggere soddisfazioni di sensi; rappresentazione la quale nel corso dei secoli — anche questo è noto, — a mano a mano che l'organizzazione della Chiesa cristiana si veniva solidamente sistemando, e che le dottrine teologiche, su cui essa era

fondata, si chiarivano e si determinavano, andò soggetta a svariate modificazioni progressive, sino a che assunse limiti, contorni e caratteri d'un vero e proprio personaggio allegorico, arbitro malefico di questo mondo con tutte le sue nequizie e tutte le sue tentazioni. Ed ecco numerosi passi atti a confermare la verità del mio asserto: San Cipriano, *de Mortalitate lib.*: *cum avaritia nobis, cum impudicitia, cum ira, cum ambitione congressio est, cum carnalibus vitiis, cum illecebris secularibus assidua et molesta luctatio est. Obsessa mens hominis, et undique diaboli infestatione vallata, vix occurrit singulis, vix resistit.*

*Si avaritia prostrata est exsurgit libido: si libido compressa est, succedit ambitio. Si ambitio contempla est, ira exasperat, instat superbia, vinolentia invitat etc. Tot persecutiones animus quotidie patitur, tot periculis pectus urgetur, et delectat hic inter diaboli gladios diu stare etc.*¹ Sant' Ambrogio, in *Psalmum CXVIII*. Octon. VIII, 42, *vinculum nostrum avaritia est, vinculum nostrum ebrietas est, vinculum nostrum concupiscentia est, vinculum nostrum superbia est. Sunt et diaboli vincula.... Ligat nos etiam diabolus criminum nexu, ligat nos vinculo fornicationis, vinculo adulteri, vinculo perfidiae, qua Christus negatur* (cfr. in Dante: violenza contro Dio); *vinculo invidiae, qua frequenter etiam frater appetitur: vinculo crudelitatis, qua nonnumquam socius et conformis occiditur* (cfr. in Dante: vio-

¹ Cfr. SANT'AGOST., *Contra Iulianum Pelagianum* lib. 2. Sant'Agostino, il quale trascrive il passo di san Cipriano, preso d'ammirazione per la fede e l'umiltà che riscaldano le parole del martire, lo esalta, osservando subito dopo: « *secura est corona tua, victoriosa, in qua et istos vincis qui confidunt in virtute sua: ipsi enim clamant: Perfectio nobis virtutis a nobis est, tu autem reclusas: Nemo suis viribus est, sed Dei indulgentia et misericordia tutus est.* » Tale affermazione, come tante altre simili che incontreremo in seguito, vuol esser di grandissima importanza per noi, in quanto, ripetendo l'identico motivo della situazione dantesca sulla quale discutiamo, che cioè nulla vale contro le insidie del diavolo, all'infuori della potenza di Dio, conferma l'interpretazione da me sostenuta a proposito del valore simbolico del *nesso*, il quale, a mio giudizio, significa assolutamente la grazia che Dio dispensa all'uomo per mezzo dell'angelo, diretto ministro della sua volontà.

lenza contro il prossimo). *Haec sunt vincula quibus ligatus unusquisque ita inclinatur ut animam suam levare non possit, nec obtutus ad coelum mentis erigere, nisi ei dixerit Dominus: Dimissus es ab infirmitate tua* (cfr. in Dante: messo dal cielo) *et munere eum suae benedictionis erexerit. Haec sunt sceleratorum vincula quibus dure peccatores ligant diabolus et ministri eius etc.*¹

S. Ambrogio, *Comment. lib. IV in Evang. Luc. Cap. IV*, *febris nostra avaritia est, febris nostra libido est, eo quod ignitae sint cupiditates.... Febris nostra luxuria est, febris nostra ambitio est, febris nostra iracundia est. Quae licet corporis vitia sint, ignem tamen ossibus implicant, mentem animum, sensumque pertentant.*

Haec prior diaboli sollicitatur arte. Etenim ager bonus, vestis pretiosa, monile suadela serpentis est. Honorum gratia, sublimitas potestatum, epularum suavitas, forma meretricis, laqueus est diaboli, et quasi quidam nequitiae spiritalis illecebrosus affatus, qui per carnis illecebram quae cito foeminea quadam lenitate mollitur, animum quoque de gradu deiicit.

Confrontisi anche questo caratteristico scolio di Mariano all'*Epistola XLIII* di san Girolamo: *Iob intelligit, qui virtutem diaboli in lumbis esse propter luxuriam et impudicitiam dixit: at Bonosum Hieremiae instar tulisse asserit lum bare suum et abscondisse in petra, quae Christus est: et hoc, quia Christi gratia pudicitiam custo diebat.*

Il diavolo, dunque, è un personaggio allegorico che rappresenta, allo stesso modo che altri nei miti più antichi, specialmente nelle religioni orientali, il male della vita terrena, la materia fervida di peccati, di passioni, di cupidigie; e all'immaginazione degli scrittori cristiani appariva come alcunché di orribile, di laido, di funesto, perché appunto lugubri, funesti, spaventevoli sono gli effetti d'una vita tutta dedita alle brame e alle ignominiose turpitudini di questo mondo.

Né d'altra parte è difficile e senza vantaggio per il nostro assunto, rinvenire nella let-

teratura cristiana qua e là motivi ed accenti, concordi nel ritrarre un'immagine, come quella del diavolo, così ributtante e così paurosa a un tempo.

In forma di un terribile leone lo descrive l'apostolo Pietro in *Epist. I, 5, 8: adversarius vester diabolus tanquam leo rapiens et rugiens quaerit quem devoret.*

Come un mostro lo rappresenta sant' Ambrogio, *Comment. lib. IV in Evang. Luc. Cap. IV*, *diabolum tanquam procellosi saeculi istius cetum Dominus noster Jesus Christus oppressit.*¹ A rettili immondi san Giovanni paragona i demoni, secondo l'interpretazione di sant' Ambrogio, *Comment in Cap. XVI Apocal., ranis nihilominus, quae sunt reptilia immunda, et in luto viventia, recte assimilantur* (scil. *discipuli Antichristi*).² Nel cap. 16 dei *Soliloquia* il diavolo è detto *draco ille magnus et rufus et serpens antiquus*; tal altra volta, come nei capp. 18 e 27, è assomigliato a un leone che rugge. Insomma non v'è scrittore cristiano (chiunque potrebbe qui riferire a centinaia le citazioni), il quale, accingendosi a discorrere del naturale nemico nostro e di Dio, non gli abbia attribuito i caratteri e le forme dei più terribili e perniciosi animali della terra. Ebbene; questo fierissimo, questo formidabile mostro ch'è il diavolo, con buona pace del signor Filomusi, tenta per ogni mezzo, infaticabilmente la miserella anima umana, che incerta pencola tra il bene ed il male. E gli assalti (stia bene attento il signor Filomusi!), accaniti sempre in sostanza, variano però di continuo quanto alla forma. Ecco qui un buon fascio di citazioni che stanno luminosamente a dimostrarlo:

Sant' Ambrogio, *de Paradiso liber cp. XII, 55: alia sunt per principem istius mundi, qui quaedam venena sapientiae in hunc mundum evomuit, ut vera putarent homines esse quae falsa sunt, et specie quadam hominum capc-*

¹ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Comment. lib. VII in Evang. Luc. Cap. XIII.*

² SAN GIOV. *Apocal. cap. XVI, 13-14: et vidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore Pseudoprophetarum exire tres spiritus immundos in modum ranarum: sunt emin spiritus daemoniorum facientes signa.*

¹ Notisi come sia facile riscontrare anche in questo passo, come nell'altro già citato di sant' Agostino, le linee teologiche fondamentali su cui poggia la situazione dantesca.

retur affectus: non enim semper quasi apertus hostis ingreditur; sed sunt quaedam potestates quae amorem simulent gratiamque praetendant, ut paulatim cogitationibus nostris venenum suae iniquitatis infundant a quibus oriuntur illa peccata, quae vel ex delectatione vel ex quadam mentis facilitate nascuntur.... Volunt enim hac quadam contentione nos frangere et veluti quoddam animae nostrae corpus elidere. Unde et Paulus quasi bonus athleta non solum ictus adversantium potestatum vitare cognoverat; verum etiam adversantes ferire. Unde et ait: PERCUTIO PUGNIS NON UT AËRA CAEDENS.... Ergo multiplicia tentamenta sunt diaboli. Et ideo bilinguis serpens habetur atque lethalis, eo quod diaboli minister aliud lingua loquatur aliud corde meditetur¹

Id., in Psalmum XXXVI David cp. 56: ira, furor, caedes arma sunt diaboli; id. in Psalmum CXVIII Octon. VIII 43: sequamur ergo vincula Christi, fugiamus vincula venatorum: ne dum incedimus, dum ignoramus, laqueos eorum per nostrae mentis incurrat; nec animae nostrae cervicem nexibus inseramus: insidiantur enim quasi pessimi venatores; et quando prosperorum eventu animum relaxamus, ac secundis rebus remittimus; nec excubias cautionis habemus intentas, tunc plus iactant laqueos suos, aut in via, qua ambulamus, abscondunt, ut cum fuerint eorum laqueis innexa vestigia, trahant quo securum supplantent viantem, vel collo adstricto strangulent commeantes. Id., Comm. lib. VII in Evang. Luc. Cap. X: Adam... incidit in latrones: in quos non incidisset, nisi his mandati caelestis devius se fecisset obnoxium.

¹ Colga qui l'occasione di notare il signor Filomusi che, stando a ciò che suggerisce questo passo, vi son delle volte nelle quali il diavolo *quasi apertus hostis ingreditur*, e delle volte nelle quali *non quasi apertus hostis ingreditur*, e che tanto per l'un caso quanto per l'altro le operazioni diaboliche dallo scrittore cristiano sono indicate senza distinzione di sorta con l'unico nome di *tentamenta* (*ergo multiplicia tentamenta sunt diaboli*). Questo ho voluto far notare al signor Filomusi per tutto ciò che osserverò in seguito a proposito di certi suoi curiosissimi... *quiproquo*.

Qui sunt isti latrones, nisi angeli noctis atque tenebrarum qui se nonnunquam transfigurant in angelos lucis; sed perseverare non possunt? Hi ante dispoliant quae accepimus indumenta gratiae spiritalis, et sic vulnera inferre consueverunt.... Cave ergo ne ante nuderis, sicut Adam nudatus est, mandati caelestis custodia destitutus et exutus fidei vestimento et sic lethale vulnus accepit.¹

Id. Comm. lib. X in Evang., Luc. Cap. XXI: est et alius Antichristus auctor huius, diabolus scilicet, qui meam Hierusalem, meam animam, certe animam Dei, animam pacificam obsidere nititur suae legionis exercitu.² Id., Comm. in cap. IV Apocal.: quicumque enim converti ad Deum desiderat, necesse est ut vitia de reliquant: et quicumque vitia deserere cupit, necesse est ut per doctrinam divinarum Scripturarum, sive per praedicationem sanctorum virorum, discat quae sint genera vitiorum, qualiter homines illaqueent, et quibus modis extinguere possint: quae sint etiam deceptiones daemonum, et qualiter contra eos pugnandum sit: hoc est scientiae spiritum possidere.... A scientia ad fortitudinis spiritum conscenditur: nam sicut quilibet proelior non contra eum, qui est in vinculis, pugnat; sed potius contra eum, qui resistere ei vult: ita et diabolus non contra eum quem vinculis peccatorum constrictum tenet, dimicat; sed potius contra eum qui peccare desistit et ad Deum tota mente convertitur. Quicumque ergo per poenitentiam pietatisque opera a diaboli vinculis absolvi meretur, atque contra eum per scientiae spiritum bellum cupit instruere, necesse habet ut a Spiritu Sancto fortitudinis donum accipiat: quo instructus et interiores hostes, id est, vitia funditus possit extinguere et exteriores, videlicet homines,

¹ Osserva l'identità di significato fra queste parole di sant'Ambrogio e il momento della scena dantesca, nel quale il Poeta conserva il favore della grazia divina per virtù della ragione umana personificata in Virgilio, il quale stende la mano sugli occhi di Dante, fino a che non sia giunto il *messo celeste* che debelli lo spirito del male.

² Anche in Dante è una legione di demoni (*più di mille dal ciel piovuti*) che tenta spaventare e distogliere l'anima del poeta dal salutare viaggio.

*per patientiam superare omniaque iacula demonum scuto fidei a se repellere.*¹

Con i colori più foschi d'una immaginazione morbosamente esaltata, l'autore dei *Soliloquia* scorge la paurosa minaccia del demone che gli si fa innanzi, e contro il quale egli invoca smarrito, come un naufrago, l'efficace intervento della mano divina: cap 16: *ipse enim est antiquus ille draco, qui ortus est in paradiso voluptatis, qui cauda sua trahit tertiam partem stellarum caeli et eas mittit in terram, qui veneno suo corrumpit aquas terrae, ut bibentes homines moriantur.... Et quis defendet a moribus eius, quis eruet ab ore eius: nisi tu, Domine, qui confregisti capita draconis magni? Adiuva nos, praetende Domine super nos alas tuas, UT FUGIAMUS SUB EIS A FACIE DRACONIS*

¹ Piacemi ancora una volta osservare, a proposito di questo brano, com'esso coincida perfettamente con la situazione dantesca per il suo significato fondamentale: che non v'è forza la quale possa contro l'aggressione diabolica, se non sia sostenuta dalla potenza divina, e che le armi dei demoni si spuntano solamente contro lo scudo della fede. Questa considerazione è per me di tal peso ch'io mi confermo sempre più nell'opinione che Medusa, l'ultimo vigoroso assalto dei demoni contro il Poeta, simboleggia l'eresia, dalla quale Dante è salvo per sussidio prima di Virgilio e poi del *messo celeste*, lo *scutum fidei*, in altri termini, che protegge il Poeta dalle violenze del diavolo.

Giova, a proposito di ciò, riferire qui appresso quest'altro significantissimo luogo di sant'Ambrogio (*Comm. in cap. IX Apocal.*): *Per scorpiones vero possumus daemones accipere: quia sicut scorpiones dum non praevidentur, corpora hominum suo veneno inficiunt et extinguunt, ita et daemones incautis hominibus venena malarum persuasionum ingerunt, et dum ad perpetranda scelera pertrahunt, eorum animas veneno suae malitiae infectas occidunt. Potestas ergo locustarum, id est haereticorum, similis est potestati scorpionum, id est daemonum: quia sicut daemones in hoc semper insistent, ut quoscumque possunt decipiant, ita et haeretici tota virtute laborant, ut quoscumque possunt, in foveam suae perditionis demergant.... Nam sicut scorpio corpus aculeis vulnerat, ut per vulnus venenum intro mittat, per quod hominem interficiat: ita et diabolus aut ira aut superbia aut libidine, aut aliqua delectatione carnali mentem vulnerat, ut per hoc venenum suae malitiae infundat, animamque interficiat.*

HUIUS, QUI NOS PERSEQUITUR ET SCUTO TUO LIBERA NOS A CORNIBUS EIUS: HOC ENIM EST CONTINUUM STUDIUM SUUM, HOC UNICUM DESIDERIUM SUUM, UT ANIMAS QUAS CREAMUS DEVORET.... *Et tamen, Domine, pessima insania nostra: quia cum continue videamus contra nos draconem ore aperto paratum ad devorandum, nihilominus dormimus et lascivimus in prigrutiis nostris, tanquam securi ante eum: qui nihil aliud desiderat quam ut nos perdat.... Et quis effugiet? Laqueos posuit in divitiis, laqueos posuit in paupertate.... Sed tu, Domine, libera nos de laqueo venantium et a verbo aspero.*¹

Mirabile, oltre che a causa dell'evidenza con cui l'autore descrive la persistente minaccia del demonio, anche, sotto certi rispetti, a causa della sua somiglianza con la scena dantesca, per quel che riguarda l'intendimento morale, è questo passo del cap. 18 dei *Soliloquia*: *Quotiens me iam absorbuerat ille draco? et tu, Domine, ab ore eius extraxisti me. Quotiens ego peccavi? ET IPSE PARATUS FUIT DEGLUTIRE ME, SED TU, DOMINE DEUS MEUS DEFENDISTI ME. Cum contra te inique agebam, cum tua mandata frangebam, STABAT IPSE PARATUS UT ME RAPERET AD INFERNUM, SED TU PROHIBEBAS. Ego te offendebar et tu me defendebas: ego te non timebam et tu me custodiebas. A TE RECEDEBAM ET INIMICO MEO ME EXIBEBAM: TU IPSUM NE ME ACCIPERET, DETERREBAS.... SIC ENIM ME MULTOTIES A FAUCIBUS DIABOLI LIBERASTI, DE ORE LEONIS ERIPUISTI, ET AB INFERNO LICET NESCIENTEM ME MULTIS VICIBUS REDUXISTI. DESCENDI ENIM USQUE AD PORTAS INFERNI: ET NE ILLUC INTRAREM, TU ME TENUISTI. APROPINQUAVI USQUE AD PORTAS MORTIS, ET NE ME IPSAE CAPERENT, TU FECISTI.*

Utile finalmente (ché a citarli tutti se ne farebbe un volume) per il nostro proposito è quest'altro passo di Sant'Agostino *de tempore sermo LXXXV Feria II post III Dom. in Quadrag. serm. I*: *sicut iam diximus, et in hoc tempore diabolus et angeli eius fideles Christianos et bonis operibus deditos impugnare vel inquietare*

¹ Anche in Dante sommamente aspra è la parola dei demoni.

non cessant. Hoc tamen scitote, fratres, quia diabolus non persequitur nisi bonos.... Habet ergo Deus ministros suos, habet et diabolus adiutores suos.

Dai numerosi passi fin qui citati appare dunque chiaro e lampante come il sole, che il diavolo è personaggio spaventoso e abbominabile in tutte le sue manifestazioni, che non costringe gli uomini al male, ma soltanto ve l'induce mediante la forza della suggestione, assoggettandoli instancabilmente, ferocemente ad assidue tentazioni; talché quelli soccomberebbero tutti, se l'onnipotenza divina non li proteggesse con l'opera sua grande e benefica.

Seponché, nel momento in cui più mi affaticavo a stendere per il signor Filomusi una di quelle.... *lezioni etico filosofiche* da lui tanto agognate,¹ mi accorgo di una obbiezione che mi si potrebbe fare, e cioè che i luoghi da me dianzi trascritti dalle opere di san Ambrogio e di san Agostino a nient'altro servono che a mostrare la rappresentanza figurativa del demonio, secondo l'immaginazione dei padri della Chiesa e le violente aggressioni, onde quello si adopera per avvincere indissolubilmente le anime umane; mentre fa bisogno ancora di citazioni che dichiarino come il demonio, pur rivestendo forme paurosissime, riesca nondimeno a *tentare*, ad *ammaliare*, a *conquistare*. È questo precisamente che preme di sapere al signor Filomusi!

Ed eccomi ad insegnarglielo ora ch'egli, credo, ha perfettamente imparate le nozioni elementari per quel che riguarda siffatto particolarissimo quanto noto argomento. Ogni buon maestro non costringe i propri scolari all'ardua fatica degli esercizi di lettura, se prima non li abbia a lungo e con gran cura trattiene sulle pagine d'un sillabario... : è chiaro!....

Richiamiamoci alla mente le linee fondamentali dell'episodio dantesco: le Furie giganteggiano in vetta alla torre della Città di Dite, ribellandosi al volere divino, significato nel mistico viaggio di Dante, il figliuol della

Grazia (simbolo della superbia diabolica. Vedi il mio studio pag. 21);² son cinte di serpi verdissime; gridan alto; si fendono con l'unghie il petto (simbolo dell'ira);³ e sono intrise di sangue, circostanza nella quale io intesi,⁴ come tuttora fermamente intendo, riscontrare un simbolo alludente con perfetta affinità di rapporti al girone della violenza contro il prossimo.⁵ A tale spettacolo Dante, tutto invaso da un brivido di paura, si stringe forte forte a Virgilio e guarda immobile, impietrito, quasi privo di senno e con gli occhi sbarrati verso la torre, da dove le Furie gridano e minacciano; fino a che Medusa, evo-

¹ « Della violenza contro sé splendido ed appropriato segno alla simbolica rappresentazione è il *fendersi ciascuna con l'unghie il petto e il battersi a palme*; mentre il *gridar alto*, atto proprio di chi superbamente inveisce (e i demoni si ribellavano in effetti al volere divino significato nel mistico viaggio di Dante) e il drizzarsi sopra un'eccelsa torre, quasi lanciata nell'aria come una perpetua sfida all'Eterno, e l'essere da ultimo meschine di Proserpina, la regina infernale (perché il Re dell'inferno è per l'appunto il superbissimo, l'arcangelo ribelle, il più orgoglioso tra le persone orgogliose) sono inconfutabili espressioni allegoriche e allusioni spiccate al terzo girone del cerchio settimo, ove si punisce la violenza contro Dio ecc. ecc. ».

² Cfr. SANT'AMBROGIO, *Comment. in Epist. ad Rom.* cap. VII:

Hinc exarsit iracundia adversus hominem, ut illi legem inverteret, UT PROHIBITAS ADMITTENDO, DEUM RURSUS OFFENDERET ET DENUO IN POTESTATEM DIABOLI CADERET.

Piacemi qui osservare come queste parole in certo modo confermino la mia supposizione, che cioè Medusa, essendo, secondo quel che ho spiegato a suo luogo, un'emanazione diabolica anch'essa, simboleggia realmente l'eresia, vale a dire quella malefica influenza che toglie all'anima la protezione della grazia divina e la trattiene nei luoghi della dannazione eterna.

³ Cfr. la mia *Città di Dite*, pag. 21.

⁴ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Comment. in cap. XII Apocal.*: *draco iste diabolus significat. Rufus autem color talis est, ac si croceo colori sanguineum admisceas. Concordat vero pallidus color, id est croceus, cum sanguineo: quia sanguis dum effunditur, mortem adducit: pallor autem totum corpus morientis occupat. Recte ergo diabolus habere dicitur colorem mortis; quia illius invidia mors intravit in orbem terrarum.*

⁵ Vedi FILOMUSI, *op. cit.* pag. 240.

cata dai demoni, mostrasi alta, torva, fulminea nel vuoto, e il Poeta è salvo per l'opportuno intervento di Virgilio. Ricostruita in tal modo la situazione dantesca, il mio signor critico si provi a rileggere le stesse osservazioni di san Ambrogio da me sopra già riferite: *Comm. in Cap. IX Apocal.: nam sicut scorpio corpus aculeis vulnerat, ut per vulnus venenum intro-mittat, per quod hominem interficiat: ITA ET DIABOLUS, AUT IRA, AUT SUPERBIA aut libidine aut aliqua delectatione carnali MENTEM VULNERAT, UT PER HOC VENENUM SUAE MALITIAE INFUNDAT, ANIMAMQUE INTERFI-CIAT.*

Secondo il mio debolissimo giudizio, tutto questo non ci viene a significare che perfettamente lo stesso di quel che significa la poetica situazione dantesca.

In altri termini, il diavolo insidia la vita dell'anima umana, facendo, mediante la sua virtù del tentare, in modo ch'essa finalmente ceda, e si avvezzi a lasciarsi, come per naturale inclinazione, signoreggiar dall'*ira*, dalla *superbia* o da qualche altra siffatta passione che annebbi il ben dell'intelletto, che v'instilli il veleno del male, che tolga ogni speranza di salvezza dopo la morte, che abbrutisca insomma, che uccida. Stando così le cose, ci vuol tanto per il signor Filomusi a capire che Dante ha rivestito di forme eminentemente poetiche un concetto comune a tutta intera un'interminabile produzione letteraria cristiana; e che le Furie, emanazione diabolica, e, come tali, simbolo, secondo di sopra abbiám visto, dell'*ira*, della *superbia* e d'*ogni altra malefica passione*, stan lì ritte sulla torre in forma di persone, poeticamente s'intende, individuate e concrete, con atti e qualità loro proprie, perché inducano *ex suggestione* l'anima di Dante a peccare o, come direbbe san Ambrogio, *ut per hoc venenum suae malitiae infundant animamque interficiant?*

Dunque al paese del signor Filomusi è proprio vero che ciò non significa affatto affatto *tentare, ammaliare, attirare, conquistare?* e dire che la mia ipotesi rimane mirabilmente confermata da alcuni passi di san Tommaso, ch'io citai a suo tempo a pag. 23 della mia

Città di Dite,¹ e dei quali il mio signor critico non ha saputo fare quell'apprezzamento che pur doveva!

Ché se codesto signore, nella supposizione ch'egli sia un po' troppo duro di mente, non si mostrasse pienamente convinto su ciò che parmi con molta evidenza di aver fin qui dimostrato, sarei già pronto a stendergli un'altra osservazione, non senza, naturalmente, corredarla di qualche opportuna citazioncella. Il signor Filomusi intanto ha da sapere che, oltre a un buon patrimonio di erudizione, per la retta intelligenza d'un'opera d'arte in genere, e di quella di Dante sopra qualunque altra, fa bisogno che quella tale opera sia considerata sotto quanti punti di vista è possibile: filologico, storico, morale, psicologico, e chi più ne ha più ne metta.

E nel caso nostro, precisamente, è necessario anche un tantino d'analisi psicologica, in quanto si tratta di studiare le condizioni d'animo d'un uomo che trovasi improvvisamente dinanzi a una portentosa visione di paura, e allibisce né più né meno che, poniamo, un sorcio dinanzi alla bocca orrendamente spalancata di un gran serpente: fenomeno comunissimo in natura, del quale parlano tutte le storie naturali di questo mondo² e che san Ambrogio prima del Griffini, del Genè, del

¹ *Summa* etc., Quaestio CXIV, art. III: *omne peccatum est ex suggestione diaboli.... Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione, quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.*

² Cfr. A. GRIFFINI. *I pesci, gli anfibi, i rettili*. Genova, 1911, pagg. 312-313: « Alla vista di un serpente, e soprattutto di un serpente velenoso, scrivono Dumeril e Bibron, gli animali vertebrati, di tutte le classi, si mostrano presi repentinamente da paura, da tremito, da spasimi, da convulsioni, da sincopi e da svenimenti. Pel maggior numero, se non possono rapidamente fuggire, provano un terrore panico che paralizza i loro organi e che sembra sospendere e anche annientare in essi tutte le facoltà di relazione ». Vedi anche GENÈ G., *Storia naturale degli animali*, Torino 1850, vol. II, pag. 375: « Non nego che un animale posto improvvisamente faccia a faccia di un serpente possa perdere il sentimento o la forza della fuga e divenirne preda ». DARWIN C., *La espressione dei sentimenti nell'uomo e negli animali*. Torino, 1890,

Darwin, vale a dire diciassette secoli orsono, conosceva certo assai meglio che oggi, nella piena luce del sec. XX, non mostri di conoscere il signor Filomusi: cfr. *Hexameron*, lib. VI, cap. 3. *Congregavit enim diabolus gentiles, quos non creaverat: sed ubi in Evangelio suam vocem Christus emisit, ad eum se potissimum contulerunt, quos sub umbra alarum suarum ipse suscepit et matri dedit Ecclesiae nutriendos. Leo¹ naturae suae vi superbus, ferocitatem sui aliarum ferarum generibus miscere se nescit; sed quasi rex quidam plurimorum dedignatur consortium. Quin etiam cibum fastidit hesternum et ipsas suae escae reliquias aversatur. Quae autem se ei sociare fera audeat, CUIUS VOCI TANTUS NATURALITER INEST TERROR, UT MULTA ANIMANTIIUM QUAE PER CELERITATEM POSSENT IMPETUM EIUS EVADERE, RUGIENTIS EIUS SONITU VELUT QUADAM VI ATTONITA ATQUE ICTA DEFICIENT?*

Se non erro, con questo brano congiunto con tutto quel che precede e che qui per brevità non ho trascritto, si vuol proprio significare che, come i sonanti ruggiti del leone esercitano sugli altri animali per legge di natura un effetto, direi quasi, magnetico che li paralizza nei loro movimenti,² sì ch'essi divengano facile preda di quello, anche quando, dotati d'una meravigliosa agilità, potrebbero esser salvi con la fuga; allo stesso modo gli uomini *istupidiscono*³ dinanzi alle tremende aggressioni del demonio, divenendone facile

pag. 207: « L'uomo spaventato resta immobile, sul principio, al par di una statua, soffocando il respiro, oppure istintivamente si rannicchia per togliere di venire scoperto ».

¹ Per il *leone* qui s'ha da intendere il *diavolo*, e dalla similitudine, messa in correlazione con quel che precede, si ricava facilmente il senso dell'allegoria che aleggia in tutto quanto questo brano di Ambrogio. cfr. S. PIETRO, *epist.* I, 5, 8: *adversarius vester TANQUAM LEO rapiens* etc.

² Notisi come le parole di sant'Ambrogio sembrano la traduzione latina dei passi citati del Griffini e del Genè.

³ Non senza ragione richiamo l'attenzione su questo vocabolo. Veggasi quel che osserverò in seguito a proposito di *ammaliare*, il cui valore è assolutamente ignorato dal signor Filomusi.

preda, quand'essi non riescano a rifugiarsi *sub umbra alarum Christi*; allo stesso modo, ripeto, Dante avrebbe corso pericolo di rimanere vittima del demonio, il quale con le paurose apparizioni prima delle Furie e poi di Medusa ha cercato appunto di *tentarlo*, di *ammaliarlo*, di *attirarlo*, di *conquistarselo*, se prima Virgilio e poi il *messo celeste* non lo avessero protetto a tempo; se Dante, in altri termini non si fosse rifugiato *sub umbra alarum Christi*.

La cosa a me veramente par chiara più della luce del sole.

Ché se il signor Filomusi mostrasse di nutrir ancora dei dubbi, lo esorterei a leggere, per esempio, quest'altro brano di sant'Ambrogio, *Comm. in Epist. ad Rom.* Cap. IX: *neque si virtus ab aliquo facta fuerit, sicut dicitur facta a Simone Mago, qui dicitur in aëre sursum, ut populo Christi scandalo esset, volasse, fidem nostram debet minuire, scientium Salvatorem nube famulante susceptum ascendisse supra omnes coelos. Neque si in altitudinem se nobis ostendat. De qua dicit Ioannes Apostolus: an ignoratis altitudinem Satanae? a devotione nos Domini Jesu debet auferre.... NEQUE SI PER PHANTASIAM,⁴ QUA SEDUCERE MEDITATUR, PROFONDUM NOBIS OSTENDAT HORRORE MIRANDUM, QUA TERRITI FORTE SUCCUMBAMUS ILLI, etc.*

Dopo di che l'autore continua col dire che a tutti questi artifici diabolici — precisamente come avviene in Dante — dobbiam resistere con l'egida della fede. Dunque il signor Filomusi può mettersi l'animo in pace e credere, senza lo scrupolo di dar luogo a contraddizioni di sorta, che il diavolo può bene *ammaliare* e *conquistare* con immagini di terrore.

Ma no! mi sembra di vederlo in atto di chiedere, come un accattone palliduccio e stracciatello, il beneficio di qualche altra prova! Ebbene, contentiamolo!... apriamo il libro dei *Soliloquia* al cap. 17 e leggiamo:

⁴ Cfr. il *signum* di SAN TOMMASO (Pars III, Quaestio VIII, art. 7) citato a pag. 23, nota, della mia *Città di Dite*.

versutus est enim, Domine, iste hostis et tortuosus: nec facile deprehendi possunt circuitus viae eius, nec cognosci species vultus eius, nisi tu illumines. Nam nunc hic, nunc illic: nunc agnum nunc lupum: nunc tenebras, nunc lucem se ostendit; sed SINGULIS QUIBUSLIBET QUALITATIBUS, LOCIS ET TEMPORIBUS, SECUNDUM VARIAS RERUM MUTATIONES VARIAS EXHIBET TENTATIONES. Nam ut tristes decipiat, tristatur et ipse: ut gaudentes illudat fingit se et ipse gaudere: ut spiritales defraudet, in angelum lucis se transfigurat: ut fortes comprimat, apparet ut agnus: UT MITES DEVORET, APPARET UT LUPUS.

Si noti a questo proposito non solo che, secondo l'autore dei *Soliloquia*, l'assumere il diavolo aspetti paurosi è una forma sua propria di *tentazione* (*varias exhibet tentationes*), e che quindi ho avuto io mille ragioni per dire nella mia *Città di Dite* che la spettacolosa visione delle Furie è stata prodotta solo a fin di *tentare* il Poeta cristiano; ma anche l'altro fatto che il diavolo appare in sembianza di lupo, vale a dire si veste di forme estremamente spaventevoli, solo quando si tratti di *conquistare* quelle anime che, timide per natura, facilmente si arrendono dinanzi a tutto ciò che supera le loro forze e la loro aspettazione. Tanto è ciò vero per la situazione dantesca che il Poeta non solo all'apparir delle Furie (...*gridavan sì alto CH'IO MI STRINSI AL POETA PER SOSPETTO*), ma similmente anche prima, quando Virgilio si è allontanato dal suo fianco per recarsi a parlare segretamente con i demoni, e questi han pronunziato atroci parole di disprezzo per lui, rimasto per poco senza il conforto della sua guida, mostra i segni evidenti d'una grande paura:

«Vien tu solo, e quei sen vada,
 • che sì ardito entrò per questo regno.
 Sol si ritorni per la folle strada:
 Provi se sa; ché tu qui rimarrai
 che gli hai scorta sì buia contrada »,
 PENSA, LETTOR, SE IO MI SCONFORTAI
 NEL SUON DELLE PAROLE MALEDETTE;
 CH'IO NON CREDETTI RITORNARCI MAI.
 (Canto VIII, v. 89 sgg.).

Sol ch'io m'indugi a vagheggiare col pensiero la scena riprodotta da questi versi,

a me sembra già di scorgere lo sguardo bieco e maligno dei demoni, i quali, parlando a quel modo, cercano il mezzo di spiare, com'è loro costume, di che natura, se forte o timida, sia l'anima di Dante; e basta loro di avere scorto sul volto di lui gl'indizi manifesti della paura,¹ perché poscia raddoppino gli assalti e tentino risolutamente di sgomentare il Poeta, a fin di trattenerlo senza contrasto e per sempre nei vincoli del peccato, ossia nei luoghi della dannazione eterna (cfr. il luogo di sopra citato: *ut miles devoret, apparet lupus*).

Ché se poi il signor Filomusi fosse ancor avido di prove, gli stenderei molto piacevolmente sotto il naso quest'altro splendido luogo di sant'Agostino, in *Psalmum LXII Enarratio*, cp. 17: *quis enim pertinens ad Christum, non variis TENTATIONIBUS agitur, et quotidie agit cum illo diabolus et angeli eius, UT PERVERTATUR qualibet cupiditate, QUALIBET SUGGESTIONE, AUT PROMISSIONE lucris VEL TERRORE DAMNI, vel promissione vitae VEL TERRORE MORTIS, aut alicuius potentis inimicitis, aut alicuius potentis amicitis? OMNIBUS MODIS INSTAT DIABOLUS, QUEMADMODUM DEICIAT. Et in persecutionibus vivimus ET HABEMUS PERPETUOS INIMICOS, DIABOLUM ET ANGELOS EIUS: SED NON TIMEAMUS. SIC SUNT DIABOLUS ET ANGELI EIUS, QUASI MILVI. SUB ILLIUS GALLINAE ALIS SIMUS, ET NON NOS POTEST CONTINGERE. Gallina enim quae nos protegit fortis est etc.*

S'immagini per un istante il signor Filomusi di trovare poeticamente al posto di Virgilio e del *nesso celeste* una gallina con le ali tutte stese, e pensi quindi che razza di danno sarebbe venuto a quel poveretto di Dante, se non si fosse presto presto ricoverato sotto le possenti ali della.... gallina di Gesù Cristo!!...

¹ Tanto è vero che poi Virgilio farà di tutto per consolarlo:

*E quel signor che li m'avea menato
 mi disse: « NON TEMER, ché il nostro passo
 non ci può torre alcun, da tal n'è dato.
 Ma qui m'attendi: E LO SPIRITO LASSO
 CONFORTA E CIBA DI SPERANZA BUONA
 CH'IO NON TI LASCERÒ NEL MONDO BASSO.*

Ma, purtroppo, io so che il signor mio critico è alquanto ottuso d'intelletto (lo confessa, del resto, egli medesimo per il primo. Vedi *op. cit.*, pag. 240) e potrebbe continuare a nutrir dubbî; sicché val proprio la pena ch'io gli sia prodigo di un altro e, PER ORA, ultimo.... *panino della mia scienza*, facendogli leggere queste poche righe che seguono: *Quod nunquam diabolus adversus hominem iustum pugnare cessat, aut enim tribulationes cordis illius exagitat, aut dolorem corporis suscitatur. Ut forte contra nos duplicem aciem perducatur inimicus, blandietur fraudulenter, ut decipiat, TERREBIT, UT FRANGAT, blandietur sub spe boni, ut decipiat, quia teste Augustino: Nemo umquam bonus, si sub boni spem et simulatione deceptus est, terrebiturque etiam malitia, et crudelitate aliena: — Sed nolite timere, ¹ custodit Dominus omnes diligentes se et cor hominis in manu Dei est, et quodcumque voluerit vertet illud.*²

Ehi! signor Filomusi, rimane ora sí o no dimostrato per lungo e per largo che il diavolo atterrisce e nello stesso tempo ammalia, tenta a peccare, attira, conquista eccetera eccetera? rimane sí o no confermato quello che nel mio studio, da Lei riletto e non inteso, ho pur chiaramente esposto a suo tempo? è vero sí o no, signor Filomusi, che nello scrivere la mia *Città di Dite* io mi son limitato, per non tediare troppo il mio prossimo, a un numero discreto di citazioni, sia perché pensavo che l'erudito lettore con la sua vasta cultura sarebbe riuscito da sé stesso a *ficcar lo viso* più al fondo in questo scabrosissimo argomento; e sia perché non credevo mai che un signor Filomusi mi sarebbe venuto incontro con delle osservazioni della portata

¹ Ricorda le parole di Virgilio e Dante: « Non temer, che il nostro passo ecc. ».

² F. P. de ordine minorum Dilectis Fr. P. et A. Novitiis in Monasterio Caracallae de Mediolano. Persuasoria ad perseverandum in religionem in: *Analecta sacra sive collectio omnis generis opusculorum veterum sanctorum patrum etc. Presbyteri D. Eugeni de Levis etc. Augustae Taurin.* pag. 101-104; opera da me posseduta. S'ignora il nome dell'autore dell'epistola. Sulle iniziali F. P. si son fatte delle congetture, ma senza un risultato soddisfacente.

ch'Ella sa? è vero sí o no che tra il numero degli studiosi veramente seri di qualsivoglia disciplina, specialmente in Italia (e l'ebbe già in altre occasioni più volte a notare il nostro Carducci, buon'anima!) v'è stato, v'è, vi sarà sempre un buon numero di quelli che si aiutano, a scapito dei buoni, a far figura in mezzo agli altri con le vane appariscenze d'una cultura miseramente accattata, con le citazioncelle di seconda mano, con la ciarlatteria petulante, sfacciata, birbona; e ch'Ella, signor mio caro, appartiene precisamente al numero di questi ultimi? Vuole inoltre o non vuole una buona volta persuadersi che prima di mettersi a studiare un autore come Dante occorre assolutamente conoscere quanto Dante conosceva e molto più che Dante non conoscesse? e che quindi fa d'uopo sui libri aver logorati molti anni e averne sfogliate le pagine *manu nocturna et diurna*, sí da vantare una grande familiarità con autori della portata di sant'Ambrogio, di sant'Agostino, di san Girolamo, e, insomma, con tutta la letteratura cristiana greca e latina, perché poi si sia in grado d'intendere le ragioni della vita filosofica, politica, religiosa, morale dei tempi di Dante? è vero, finalmente, sí o no, signor Filomusi, ch'Ella tutta questa dottrina, tutta questa conoscenza, tutta quest'ampiezza di vedute nei secoli, con sua buona pace, non la possiede affatto, o molto, anzi troppo superficialmente?

Ma nossignore! quel poderoso dantomane di professione, ciononostante, con una faccia tosta unica al mondo vi continuerà a cantare sempre sulla stessa nota: « ma non posso tacer d'una svista del signor Moricca, che basterebbe da sola a mostrare qual preparazione ei (*proprio lui eh! signor Filomusi!...*) si sia accinto a trattar questioni dantesche »; vi continuerà, per esempio, a cantare con tanto d'occhi aperti, dopo quel po' po' di roba che gli ho sciorinato in queste pagine: « Ma come si concilia la violenza con gli allettamenti, con le astuzie della tentazione a peccare.... Come con la suggestione dei propri atti e delle proprie paurose sembianze si può ammalciare, attirare, conquistare? » Ma piuttosto mi vien

da credere che il signor Filomusi, per assoluta ignoranza di ciò che tali verbi in buona lingua italiana intendano significare, si sia lasciato indurre a credere che non può non esistere un contrasto stridente fra essi e il concetto di violenza.

Egli, per esempio, ignora che in italiano *ammaliare*, *attirare*, *conquistare* adoperati per esprimere il fine, a cui tendono le operazioni diaboliche, corrispondono perfettamente al latino *rapere*, che di solito ricorre in qualunque scrittore cristiano, com'è lo abbiām già visto ricorrere nella prosa di sant'Ambrogio e di sant'Agostino. Il signor Filomusi ignora che *ammaliare* in buona lingua italiana e *figuratamente riferito allo spirito e alle sue facoltà* vale *rendere stupido, accecare, travolgere* e simili;¹ ignora che il significato fondamentale di *tentare* è quello di *sperimentare, toccare e ritoccare per chiarirsi di alcun dubbio, provare, cercare di vedere*² ecc. ecc.; e che in seguito si passò all'altro senso di *travagliare, assalire, instigare al male*;³ ignora che i verbi *ammaliare*, *attirare*, *conquistare* adoperati da me tutti e tre insieme e precisamente in quest'ordine (vedi pag. 25 della mia *Città di Dile*) stanno appunto, secondo la

¹ Cfr. DANTE, *Parad.* 30.

*La cieca cupidigia che v'ammalia
simili fatti v' ha al fantolino
che muor di fame e caccia via la balia.*

Vedi anche SEGNER. *Crist. infr.* I, 66: *tutto il guasto che fa nella natura umana il peccato originale, ACCANTO L'INTELLETTO AMMALIANDO LA VOLONTÀ* ecc. A questi scarsi esempi dati dal vocabolario della Crusca io sono in grado di far seguire questi altri forse più appropriati: IAC. PASSAVANTI, *Specchio di vera penitenza* 342, *Quando per tal arte, col favor del demonio, alcuna persona o uomo o femmina, AMMALIATA E FATTURATA USCIRÀ FUOR DELLA MEMORIA*. GIOV. VILLANI 9, 305, II: *Prima furo dai nemici assaliti, che desser colpo; e parvono STORDITI E AMMALIATI*.

² Cfr. LIVIO, lib. 22, 6: *Cum magna caede suorum repulsus, coniectans (Hannibal) ex unius coloniae haud minus prospere tentatue viribus quanta moles Romanae urbis esset, in agrum Picenum avertit iter* etc. SALUSTIO, *de Cat. coniurat.* 17, I: *hortari alios ALIOS TEMPTARE* etc. Vedi anche Virg., *Ecl.* IV, v. 32.

³ Cfr. PASS. 58, *Il diavolo lascia di tentare coloro i quali pacificamente possiede*; Coll. Ab. Isac.: *ogni uomo che non è tentato non è provato*.

mia intenzione, a designare con intensità progressiva l'effetto dell'apparizione diabolica: il demonio con le sue *proprie paurose sembianze* prima *ammalia*, ossia *istupidisce*, quindi a poco a poco, come per forza di calamita, *attrae* a sé la vittima, fino a che una volta per sempre la *conquista*, vale a dire, la possiede e la signoreggia senza timore che più gli si ribelli e gli sfugga; il che sarebbe certamente capitato a Dante, se il conforto prima delle parole e poi della mano di Virgilio non lo avessero miracolosamente salvato. E che la cosa stia così, ormai, dato il sostegno poderoso dei molti passi da me sopra citati, parmi che non debba esistere neppur la menoma ombra del dubbio. Insisto però a far notare quanto mi meraviglia che il signor Filomusi levitanti'alto il volo fino alle sublimi regioni della critica dantesca, quando invece avrebbe ancor bisogno di leggere il vocabolario italiano e di approfondire lo studio della nostra bella ed armonica lingua del sí; insisto inoltre a far notare che su queste bazzecole mi son soffermato alquanto.... *per non sembrar d'incoraggiare col silenzio certi sfoghi di grafomania* (è proprio il caso ch'io mi serva ora contro il mio signor critico delle medesime parole, con le quali egli ha cercato di rintuzzar me, che po' poi non son certo quel giovincello imberbe ch'egli s'immagina!... Ah! ah! ah! Lorenzino è caduto in trappola...).

E passiamo, ch'è ormai tempo, al secondo appunto, del quale il signor Filomusi molto graziosamente ha voluto degnarmi.

Egli dice: « Medusa simboleggia l'eresia: essa « è intimamente connessa con le Furie, perché son queste che la chiamano »; e « dalle tre forme di violenza personificate nelle Erinni si passa con facile derivazione,... all'indifferenza verso l'idea del divino » ecc. Sarò d'ottuso intelletto; ma come dalla violenza possa originarsi l'eresia, io da me non lo veggo ecc. ecc. ».

Ecco un'altra buona occasione per stendere sotto gli occhi di quel signore una seconda lezioncella, ma questa volta d'indole assai diversa dalle precedenti: il signor Filomusi, a quanto pare, non capisce neppur l'ita-

liano!... A pag. 29¹ del mio studio io ho semplicemente osservato, per maggior chiarezza di quel che sostenevo, che dalle tre forme di peccato (violenza contro il prossimo, contro sé, contro Dio) simboleggiate rispettivamente, secondo la mia interpretazione, nella triplice unità delle Furie, a quello ch'è il peccato supremo per eccellenza, l'*eresia* o l'*ateismo*, parole che nel medioevo suonarono press'a poco tutt'uno,² si passa con facile derivazione; nel

¹ Il signor Filomusi ha, tra le altre, anche la pregevole virtù di non citar mai la pagina, a cui appartiene ciascuno dei luoghi ch'egli trascrive dalla mia *Città di Dite*.

² Con ciò non intendo già dire che fra eresia ed ateismo non sia corsa nell'età di mezzo differenza di sorta; ma che l'eresia, essendo un termine troppo comprensivo, in quanto abbraccia tutto ciò che si allontana dal dogma cristiano, non ha mai avuto comunemente un'individualità troppo perspicua e distinta da quella di *ateismo*. Ed era naturale: l'accanimento nella lotta fra i dogmatici e gli eretici portava spontaneamente gli uni a qualificar come atei, o qualcosa di peggio, i secondi, i quali si adopravano con ogni mezzo a distruggere le fondamenta della religione ortodossa. Tanto è ciò vero che sant'Agostino nel libro *adversus quinque haereses* considera come eretici i Pagani, i Giudei, i Manichei, i Sabelliani e gli Ariani; e san Filastro vescovo di Brescia nel libro *de haeresibus* comprende un *catalogus eorum qui ante adventum Christi haereseos arguuntur* (*Ophitae, Caiani, Sethiani, Sadducaei, Pharisei* ecc.) e un *catalogus eorum qui post Christi passionem haereseos arguuntur*; e Honorius Augustodunensis nel *liber de haeresibus* distingue, *de haeresibus judaeorum, de haereticis paganorum* (*Philosophi erant patriarchae haereticorum, inter quos plures fuerunt haereses: platonici, stoici, academici* ecc.) *de haereticis in Ecclesia christiana*.

Il Blunt anzi esplicitamente asserisce che, ad esempio, l'arianesimo è stato addirittura designato col termine di *ateismo*: « Chi crede in un principio divino talora applica il termine di ateo a quelli che non si accordano con la sua stessa idea religiosa. Così quelli che accettano la dottrina della rivelazione spesso guardano a tutti quelli che sono fuori del seno della Chiesa COME AD ATEI; laddove non c'è ateismo in un sistema come, ad es., quello che costruiva Platone e anzi per mezzo di esso, direttamente o indirettamente, cessò il paganesimo prima e dopo la venuta di Cristo. I Pagani dall'altro lato denunciavano i cristiani come ateisti, perché essi rifiutavano di bruciare incensi sugli altari dei loro dei.

Quando l'eresia attaccò apertamente la Chiesa, il

senso che la pratica delle volgari passioni che offende direttamente o indirettamente Dio, che trasgredisce i suoi comandamenti, i quali

suo più velenoso esponente, l'arianesimo, fu enfaticamente designato col termine di ateismo, poiché negava la divinità di Cristo. Similmente le varie forme del pensiero filosofico che usa le deduzioni della ragione umana, con tutto il rispetto al supremo principio spirituale, per l'insegnamento più piano e intelligibile della Bibbia, sono spesso classificate sotto una larga categoria di *Ateismo* ecc. ecc. » (*Dictionary of Sects, Heresies, ecclesiastical Parties and School of religions thought* edited by the Rev. John Henry Blunt — New edition, London, 1891; pag. 55 sotto la voce *Atheist's*). Vedi anche F. Tocco (*Dante e l'eresia*, Bologna, 1899; pag. 7): « l'eretico è un miscredente, e spesso il miscredente si toglie nel senso di chi ami sottrarsi dai freni religiosi per dare libero corso al suo talento ». — I Padri della Chiesa confermano le opinioni del Blunt e del Tocco: cfr. S. CLEM. ROM., *Constit. Apostol.* VI, 4, *nonne vehementiorem inducet* (l'autor d'eresia) *vindictam in eos qui providentiam eius (Dei) aut creationem blasphemant?*; id. 5: *vere enim fugiendi sunt qui Deo blasphemiam inferunt. Si quidem impiorum quamplurimi Dei ignorantia terrentur: at hi malae mentis vitio laborant TAMQUAM DEI HOSTES. Nam ex malitia haereticorum egressa est pollutio in omnem terram ut ait Ieremias propheta*; id. 18: *hi sunt adversari et insidiatore Ecclesiae, corruptores gregis, haereditatis contaminatores, opinione sua sapientes et omni ex parte improbi.... Hi sunt de quibus dominus acerbè ac rigide pronunciavit dicens eos esse pseudochristos et falsos doctores.... quibus non remittetur neque in hoc saeculo neque in futuro*; QUI MAGIS IRRELIGIOSI SUNT QUAM IUDAEI ET MAGIS IMPII ET ATHEI QUAM GENTILES, QUI DEUM SUPER OMNIA EXISTENTEM MALEDICTIS APPETUNT, ET FILIUM EUS CONCULCANT ET SPIRITUS DOCTRINAM DESPUUNT etc. Vedi inoltre: *Decreta Felicis papae* (a. d. 269-274; Migne 130, 189), *haeresis quippe est nimis impia et Evangelicae veritatis inimica, quae non portionem aliquam laedere, sed ipsa Christianae religionis conatur fundamenta convellere. QUOSCUNQUE ENIM RAPIT AD SE, NON SOLUM IN HOC VITIUM SED IN MULTA ALIA VITIA RUERE FACIT.* (Notevole in ispecial modo quest'ultimo periodo, il quale meglio conferma ciò che avrò in breve a discutere a proposito del valore simbolico delle Furie e di Medusa in Dante, vale a dire che Medusa (= eresia), sorta dopo l'apparizione delle Furie (= violenza contro il prossimo, contro sé, contro Dio) rappresenta il grado estremo del peccato, la negazione di Dio; ed è chiamata dalle Furie, perché, secondo il concetto teologico, chi si abbandona ad una vita di corruzione e di delitti perde la nozione di Dio, come, viceversa, chi diviene eretico non solum,

al contrario consigliano la venerazione del suo nome, l'amore e la carità verso il prossimo, conduce quasi per gradi l'uomo al di-

per dirla con le parole stesse di Papa Felice, *in hoc vitium, sed in multa alia vitia, ruit*). Anche Ugo Rothomagese parla dell'eresia, attribuendone la causa all'ignoranza: cfr. *contra haereticos, lib. I, 6: prima quidem defluxio a luce veritatis mox ignorantiae tenebras incurrit; ignorantiae caecitas errorem induxit, error inolitus haeresim procreavit. Haeresis autem error ille vocatur qui pertinax esse probatur.... Spiritus nequitiae Satanas mendacium sparsit, quo errorem et haeresim et mortem mundo propinavit*; id. I, 9: *Pestes sunt.... haeretici, mendacia spargunt, perversa proponunt, faciunt schismata, seminant scandala. Li suis tenebris obvoluti, CRIMINIBUS FOEDI persequuntur Inmen fidei: QUI MALE AGIT ODIAT LUCEM* (Io. III, 20): *lucem veram quae etiam lucet in tenebris*. (Anche per questo passo notisi, a schiarimento di quel che dirò fra breve, come qui sia contenuta la ragione esplicita del perché Virgilio secondo la mia interpretazione ha velato gli occhi del discepolo dinanzi al pericolo di Medusa (= eresia): quando Dante si fosse lasciato invadere dai tremendi influssi di quel pestifero mostro, egli, odiando la luce, *male egisset*, ossia si sarebbe abbandonato ad una vita di peccati del genere di quelli che le Furie simboleggiano. Ma così non è stato né dovea essere! A Dante, anche in fondo agli oscuri baratri dell'Inferno, non è venuta mai meno la vigile custodia della ragione (= Virgilio) sussidiata dall'opera divina; ai suoi occhi, insomma, ha brillato un raggio di quella vera luce, *quae etiam lucet in tenebris*). Cfr. anche PSEUDO-CLEM., *Recognit. V, 4: origo totius mali ab ignorantia descendat etc. etc.* Se dunque è vero che per i Padri della Chiesa non corre gran differenza fra *eresia* ed *ateismo*, con quanto maggior ragione non dovremo affermar ciò a proposito di Dante, del quale assai bene ha scritto il Tocco (*op. cit.*, pag. 20): « A parer mio non si può revocare in dubbio che il divino poeta delle eresie a lui contemporanee abbia una scarsa e malsicufa notizia per non dir nulla delle più antiche. Tra gli eretici egli non rileva se non gli Epicurei, che si possono dire *miscredenti quanto volete, ma eretici nello stretto senso della parola no di certo* »?

Ricordisi infatti la notizia data dal Salimbene (*Cron.*, pag. 169) intorno a Federico II punito nel cerchio degli eretici (Canto X, v. 119): « *Erat enim epicureus et ideo quidquid poterat invenire in divina scriptura per se et per sapientes suos quod faceret ad ostendendum quod non esset alia vita post mortem, totum inveniebat* » e l'altra del trovatore Ugo di Sain Circ, il quale scrisse del medesimo personaggio: « *Né vita dopo morte né paradiso non crede, e dice che l'uomo è*

sprezzo di tutto ciò che vive ed è creatura del sommo Artefice, non solo quindi all'indifferenza verso l'idea del divino, ma anche, finalmente, alla negazione stessa di Dio, o, come allora io ebbi a scrivere, ¹ « all'incredulità per tutto ciò che concerne l'oltretomba: all'apostasia insomma ». Si ricordino, per esempio, utilmente a questo riguardo le parole di Benvenuto da Imola, il quale a proposito del verso 109 del Canto XV dell'*In-*

niente da poi che perde il respiro ». Dunque Federico II non credeva neppure al paradiso, la sede di Dio e dei santi! Epperò la sua è un'eresia che confina strettamente con l'ateismo al punto da originare in una mente, com'era quella di Dante, poco esperta dei vari movimenti filosofici ed antireligiosi del suo tempo, facilmente uno scambio di quei due termini fra loro. E si badi, per giunta, che gli Epicurei erano atei nel senso più stretto della parola; poichè se da una parte, per non dar troppo nell'occhio ai superstiziosi contemporanei, essi ammettevano l'esistenza degli dei e questi collocavano in un ozio balordo e perenne negli spazi intermundiali; li negavano in effetti dall'altra, professando una filosofia essenzialmente materialistica. Né certo a Dante dev'essere sfuggito lo scopo e il valore fondamentale della dottrina contenuta nel poema di Lucrezio; né, quand'anche non si volesse ciò ammettere, ci potremmo facilmente indurre a credere ch'egli abbia ignorato le famose parole di Cicerone in *de nat. deor.* lib. I, cap. 43 (ed. Schoemann, Berlin, 1865): *Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, quum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit. Quum enim optimam et praestantissimam naturam dei dicat esse, negat idem esse in deo gratiam; tollit id, quod maxime proprium est optimae praestantissimaeque naturae etc.*, cap. 44: *Verius est igitur nimirum illud, quod.... Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri: quaeque is de dis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse: neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem deum fingeret, lineamentis dumtaxat extremis, non habitu solido; membris hominis praeditum omnibus, usu membrorum ne minimo quidem; exilem quendam atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil agentem. Quae natura primum nulla esse potest: idque videns Epicurus re tollit, oratione relinquit deos. Vedi anche lib. III, cap. 1: *Quia mihi videtur Epicurus vester de dis immortalibus non magnopere pugnare. Tantummodo negare deos esse non audet, ne quid invidiae subeat aut criminis.**

¹ Cfr. pag. 29 della mia *Città di Dite*.

ferno osserva che Prisciano¹ è stato posto da Dante nel numero dei sodomiti « *tamquam clericus, QUIA monachus fuit et APOSTATAVIT ut acquireret sibi maiorem famam et gloriam* ». Ma io prevedo che il signor Filomusi, avido sempre di prove, mostri, al solito, qualche dubbio anche per ciò che ora affermo; sicché non potrò neppur qui far a meno di qualche citazioncella del caso. In un' *admonitio ad homiliam in Psalmum XIII* etc. Cap. 1 compresa tra gli *Spuria* di san Giovanni Crisostomo² leggo: *Propheta cum intellexit creatorem ignominia affici a creatura et figulum a luto contumeliis incesi et Deum ab atheo ludibrio haberi, perinde ac si lapidis ictum in corde accepisset et dolorem non ferret, exclamavit: — Dixit insipiens in corde suo — Non est Deus — Insi-piens qui dicit non esse Deum; QUI ENIM ADVERSUS DEUM EXTOLLITUR, MULTO MAGIS EXTOLLETUR ADVERSUS DEI PROPHETAS; ET QUI CONTRA DOMINUM ERIGITUR, ETIAM ADVERSUS CONSERVOS ERIGETUR....*³ *Et quod non solum verbis, sed etiam factis quis neget Deum.... eadem dicat quae insipiens: — Non est Deus — testis est Apostolus, qui dicit: — Deum fatentur se scire, factis autem negant*⁴ *— Quanta sunt autem facta potentiora verbis ad persuadendum, TANTO FACTIS QUAM DICTIS DEUM ORE VEL CORDE NEGARE GRAVIUS....*⁵ *Qui in ore*

*dicat: — Diligam te, Domine, et in corde fratrem habet odio, quomodo Deum diligit, non aboediens ei qui dicit: — Diliges Dominum Deum tuum et proximum tuum sicut te ipsum*⁶ *— Quod autem qui fratrem suum habet odio, is etiam Deum odio habeat etc. etc.* Per chi abbia in zucca un granellin di sale la cosa parmi che debba essere più chiara della luce del giorno e che non richiegga alcun commento di sorta.

Ma il signor Filomusi col suo tardo intelletto arriva sempre per ultimo nelle cose, anche le più chiare; sicché, per un riguardo a questa sua debolezza, dovrò ancora ricorrere al rimedio di trascrivergli qui appresso un'intera paginetta di mediocrissimo latino: (cap. 4, op. cit.).

Quoniam ergo iis studebant quae fieri non poterant, traditi sunt corruptioni, Dicit Propheta deflens: — Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis. Cum enim diaboli fuissent discipuli, lapsu diaboli deciderunt: sicut ille de coelis: ita hi e sedibus regalibus delapsi. Quem quis enim sequitur, eandem cum eo partem capit. — Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis.

*Corrupti sunt, quoniam eum conati sunt corrumpere qui corrumpi non potest: et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis hominis corruptibilis.*⁷ *Homines mente corrupti, corrupti sunt et abominabiles facti sunt. Quare? QUONIAM ABOMINATIONEM DESOLATIONIS IMPIETATEM IN TEMPLO CORDIS SUI*

interpretazione, chi è macchiato di una delle tre forme di peccato simboleggiato nelle Furie, in ultima analisi che altro fa se non negare con la pratica d'una vita delittuosa (*factis*) l'esistenza di Dio? che altro fa se non rendersi un *eretico* o un *ateo* (che nel nostro caso, come sopra osservammo, vale perfettamente lo stesso), se non macchiarsi del peccato che distrugge la grazia divina, e che per me nella visione dantesca è rappresentato in Medusa? Si ricordi infatti che Virgilio, accortosi a tempo del pericolo, ha velato con la mano gli occhi del suo timido alunno. Dunque niente contraddizioni del genere di quelle che ha sognato, forse attratto da una falsa apparenza, offertagli dalle mie non ben intese parole, l'intelletto già per sé stesso ottuso del signor Filomusi.

¹ Rom., I, 23.

¹ C'è però chi vuole che Prisciano sia stato confuso da Dante con Priscilliano, vescovo del IV secolo, il quale del resto è stato anch'esso a capo d'una setta di eretici.

² La citazione è fatta da un'ediz. di tutte le opere, in latino, dello scrittore cristiano (tomus 5. Venetiis, 1780, pagg. 319 segg.) da me posseduta.

³ Anche in Dante, secondo la mia interpretazione, le tre forme di violenza (le Furie) son così intimamente legate fra loro che dall'una all'altra di esse si passa, come per naturale gradazione, sino all'ultimo limite della malvagità umana: l'eresia. Chi rinnega Dio, rinnega sé stesso e il proprio simile, creature di Dio, e viceversa (*qui contra Dominum erigitur, etiam adversus conservos erigitur*). Ecco dunque ancor una volta splendidamente affermate le mie parole, che il signor Filomusi, veramente ottuso d'intelletto, com'egli s'è degnato di qualificarsi, volle riprendere di falsità.

⁴ Tit. I, 16.

⁵ Anche per Dante, stando sempre alla mia in-

COLLOCARUNT (si allude appunto all'eresia). — *In studiis suis —, quamobrem? Quoniam quae natura negavit, ea mala excogitavit effectio. Corrupti sunt ut Pharaon et Nabuchodonosor. Corrupti sunt, quoniam vulnerati et putrefacti et male olentes et tabo sanieque madentes, non quaesierunt medicum. — Abominabiles facti sunt —, QUONIAM TANQUAM PORCI IN PECCATORUM COENO VOLUTATI, ET TANQUAM CANES AD SUUM VOMITUM REVERTENTES, EXOSI EVASERUNT. Ita enim scriptum est: Abominatio peccatoribus est Dei cultus. QUONIAM ERGO ABOMINATI SUNT DEI COGNITIONEM, EOS VIRI PII SUNT ABOMINATI. Corrupti sunt tanquam vestis a tineis, tanquam ferrum quod exeditur a rubigine. Abominabiles facti sunt, ut qui ossa et mortuos tetigerunt. Propterea enim lex eum qui mortuum tetigerat, fecit abominabilem, quoniam Iudas Christum mortuum semper tangens, et viventem non aspiciens, factus est abominabilis. — Corruptioni tuae, Israel, quis opem feret? Deinde ut impietatis fructum ostendat, subiungit; — Non est qui faciat bonum. Qui enim Deum negavit, et de eo qui providet, et curam gerit, non cogitat: non mortem, non consummationem, non resurrectionem, non iudicium, non retributionem expectat, et ideo nihil boni facit.*¹ *Quemadmodum enim qui alicui regi dat nomen, in eius legibus et praeceptis ambulat: qui autem tyrannum sequitur, non facit*

¹ Si noti come l'autore insiste sul *faciat* del versetto preso a commentare (*non est qui faciat bonum*): appunto perché il sentimento religioso, la venerazione di Dio, la *pietas*, insomma, riposa, secondo il concetto cristiano, sulla pratica del bene, sulla pratica d'una vita virtuosa, fatta cioè di carità, d'obbedienza e d'amore. Ciò traspare meglio dalle ultime parole; *qui Deum negat, Dei mandata aversatur*. Se, dunque, chi nega l'esistenza di Dio osteggia e rinnega del pari i comandamenti di Dio stesso, e perciò, spogliandosi d'ogni sentimento di carità e d'amore per tutto ciò ch'è creatura di Dio, pratica una vita delittuosa e corrotta, o, com'è detto di sopra, *tanquam porcus in peccatorum coeno volutatur*, vale a dire di quei peccati che nella rappresentazione dantesca son simboleggiati, secondo me, nelle Furie, vale parimenti il caso inverso, da me riscontrato in Dante, che cioè chi nella pratica della vita rinnega coi fatti le prescrizioni divine, giunge a poco a poco a rinnegare anche Dio, il che vuol essere il grado ultimo del peccato: l'eresia, che Medusa secondo me simboleggia.

quae Rex praecipit: ITA ETIAM QUI DEUM NEGAT, DEI MANDATA AVERSATUR, ET REIPUBLICAE INUTILIS ET PERNICIOSUS EVADIT.

Et de hoc satis!

Che cosa infine ha da rimproverarmi il povero signor Filomusi?! Ah! ecco: egli riferisce¹ le mie parole, con le quali ho confutato la sua ipotesi che *nel creare il suo messo del cielo, Dante fissava il suo sguardo in Aronne*, e bamboleggia con una ideal grazia raffaellesca da far invidia a Truffaldino. Vediamo un poco! In una sua noterella dantesca, da me citata a pag. 32, il signor Filomusi affermò a suo tempo che Aronne riunisce in sé *tutte le qualità che il Messo dal cielo alla porta della Città di Dite deve riunire*, e con quella sua cert'aria di dottorale spavalderia sfidò chiunque a trovare nella Sacra Scrittura o altrove un secondo personaggio della portata di Aronne. Io allora, venuto veramente in sospetto d'una sì temeraria e, direi quasi, militaresca intima-zione, osservai a pagg. 32-33: « Sta bene! Ma non è proprio questo il difetto di origine della sua interpretazione, che sia cioè difficile, ricercando nell'antichità pagana, giudaica o cristiana, l'identificazione di un personaggio, il quale si addica a rappresentare il Messo dal cielo dinanzi alla porta di Dite? E se il soggetto di Aronne è così peregrino che nessun altro gli assomigli, perché dobbiam credere che Dante abbia pensato unicamente ed esclusivamente ad esso? ».

A me sembra d'aver cantato chiaro! Ebbene; il signor Filomusi sapete con che mi risponde? con questo magnifico arzigogolo: « Se questo non è cambiar le carte in mano al lettore, sfido il signor Moricca a dimostrare che trovar nella Sacra Scrittura o altrove due personaggi che riuniscano ciascuno tutte le qualità che il Messo dantesco deve riunire, sia tutt'uno che trovarne uno solo ». Io an-

¹ Al solito, il signor Filomusi non cita mai la pagina. Del resto il non citar le pagine, non che le opinioni degli altri quando le abbia fatte sue, è un debole caratteristico di quel signore; ed io ebbi già l'occasione a pag. 16 della mia *Città di Dite* di LAMENTARE COM' EGLI SI SIA APPROPRIATA, SENZA NEPPUR CITARLA, UN' OPINIONE DEL FORNACIARI.

cora sto qui a domandarmi, con la meraviglia di chi si trovi come caduto dal cielo in terra, che mai abbia egli con ciò voluto conchiudere! se abbia sí o no risposto una buona volta alle mie parole, con le quali a suo tempo gli obbiettai che quanto più è difficile trovar nella Sacra Scrittura o altrove un personaggio della portata di Aronne, tanto meno è da ritenere probabile che Dante a un simile personaggio abbia voluto alludere col suo messo celeste. Nessuno infatti ci avea pensato sino ad oggi, all'infuori dell'acutissimo signor Filomusi, il quale si assoggetta, povero lui!, all'immane fatica di mettersi « in caccia di trattati, di Apostoli e di Testamenti per ritrovare (indovinate chi?...) la persona, a cui l'Alighieri deve aver pensato ad ogni costo ». ¹ Ma più bellina è quest'altra! Il signor Filomusi in quella tal sua noterella, volendo vedere in Aronne una fra *tutte le qualità che il Messo dal cielo alla porta di Dite deve riunire*, ricordò l'avvenimento biblico che Aronne batté con la verga il suolo d'Egitto, e le rane « morirono e le case e i cortili e i campi ne furono liberati »; e a me, che mi son provato ad obbiettarli che « quanto alle rane non è da farci gran caso: se i dannati han vergogna di sé stessi, rimorso della loro colpa, e si dileguano innanzi al Messo di Dio, a tutto ciò, in altri termini, che, essendo purissima e celeste incarnazione divina, possa far sentir loro maggiormente l'abbiezione e la turpitudine propria, nulla è più naturale che l'essersi affacciata a Dante, e molte circostanze comuni la dovevano per spontanea elezione richiamare, la similitudine che ammiriamo nei versi 76-81 »; a me, dico, a cui sembra che la similitudine dantesca è dovuta esclusivamente a una ragione estetica e nient' affatto a una ragione allegorica, e che essa è del genere di quella del Canto 13, v. 39 del *Purgatorio*:

*come il ramarro sotto la gran fersa
dei dì canicular, cangiando siepe,
folgore par se la via attraversa* ²

¹ Cfr. pag. 33 della mia *Città di Dite*.

² Di grazia, signor Filomusi, qual altro Aronne si nasconde sotto questo ramarro? E poi venga a dirmi ch'egli non è un pedante e uno sciocco sillogizzatore

o anche del genere di quell'altra usata da san Giovanni nell'Apocalissi, ¹ il signor Filomusi, tutto ciò non ostante, ha il barbarissimo coraggio di rispondermi: « Ma sa egli che « in ranis haeretici intelliguntur atque philosophi? ». ² Dunque, s'è vero che nelle rane bisogna ravvisar gli eretici e i filosofi, le anime dantesche assomigliate a delle rane saranno necessariamente anime di eretici e di filosofi?! Sarebbe addirittura lo stesso che io discorressi di cavoli, e il signor Filomusi immediatamente dopo, mi soggiungesse: « Ma sa egli che cosa son le patate? ». Ahi! ahi! ahi! signor Filomusi, dove s'è andata a ficcare la sua povera logica, e fino a quando ci darà a bere tante sue splendide corbellerie!... Ma ei veramente mi assomiglia a un disgraziato che sta per affogare, e nel delirio della disperazione scambia qualsiasi ombra per una tavola di salvezza, e tenta di aggrapparsi con tutte le forze; anzi, meglio, mi dà l'idea del celebre Simon Mago, come ci vien rappresentato, per esempio, nei primi libri delle *Recognitiones*, cioè in atto di costringere con rappresaglie d'ogni genere, con appositi arzigogoli, con falsi sillogismi, il suo apostolico interlocutore a contradirsi e a riconoscere eventualmente la falsità della propria dottrina. Grazioso davvero il signor Filomusi, il quale viene a trattarmi di questioni dantesche con in corpo lo spirito di Simon Mago!...

Ma io ritorno al mio proposito, e dico che nella interpretazione delle allegorie dantesche bisogna andar molto cauti, troppo cauti, se si vuol veramente evitare di prender fischi per fiaschi; nel senso che chi si accinga all'ardua

della forza di diecimila cavalli; e per giunta si glori d'esser anch'egli nella serafica aureola dei grandi che furon detti pedanti!

¹ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Comment. in Cap. XVI Apocal.*: *Ranis nihilominus quae sunt reptilia immunda, et in luto viventia, recte ASSIMILANTUR: QUIA SICUT RANAE IN SORDIDIS AQUIS IMMORANTUR, ITA ET DISCIPULI ANTICHRISTI EOS FACILE DECIPIENT QUI DIVERSIS VITIIS ET SCALERIBUS NON TIMUERANT SORDIDARI etc.*

² E pomposamente cita per intero, come se volesse gittar polvere negli occhi: SANT'AGOSTINO, *De Convenientia decem praeceptorum et decem plagarum*, lib. unus, circa princ.!!!...

impresa di commentar Dante, sol che s'incontri (come, nel nostro caso, il signor Filomusi in Aronne) in alcunché di peregrino, che presenti ai suoi occhi per fortunata eventualità certi caratteri comuni col tal personaggio o con l'episodio tale del divino Poema, ha l'obbligo di ripensare a lungo quale sia stato lo scopo del Poema; in quali tempi, per quali cause e per qual classe di persone esso è stato propriamente composto; affinché possa con maggior sicurezza affermar se sia o no verosimile che il poeta, con quel tal personaggio o con quel tale episodio, al tal altro episodio o al tal altro personaggio abbia voluto effettivamente alludere.

Ché se uno dei caratteri comuni ad Aronne ed al messo celeste insieme intende il signor Filomusi riconoscere in quelle benedette rane, egli, come sopra abbiám visto, prende senz'accorgersene, un solennissimo granchio a secco. Ché se, infine, Aronne possiede *tutte le qualità che il Messo dal cielo alla porta della Città di Dite deve riunire*, sol perché Aronne portava la verga, come il Messo del cielo; e batté con la verga il suolo d'Egitto; e passò a piedi asciutti il Mar Rosso, io mi permetto d'osservare al signor Filomusi che, con sua buona pace, non è Aronne il solo personaggio a cui possa Dante aver pensato: anche Mosè, come Aronne, (questo primo particolare, del resto, è affermato dallo stesso signor Filomusi), passò il Mar Rosso a piedi asciutti; anche Mosè, come Aronne, era armato della sua brava e portentosa verga, con la quale percosse il mare, e il mare ne restò diviso: cfr. sant'Agostino, *de Cataclysmo* III, 4, *exurgit Moyses famulus Dei portans virgam quam a Domino acceperat, et per quam iam multa signa fecerat: percussit mare et divisum est.... Virga extensa manu aquas percutit Moyses, et statim cogitur fluctus in cumulum et unda in semetipsa repressa curvatur: soliditatem recipit liquor et solum maris arescit in pulverem etc.*

Stando dunque così le cose, qual buona ragione ha mai il signor Filomusi di sostenere, con sí sprezzante e altezzosa borietta, che Dante col suo pensiero deve assolutamente essersi concentrato tutto quanto in Aronne e

nient' affatto in Mosè? Ma io lascio al lettore sano di mente le conclusioni troppo amare che dovrei qui raccogliere da ciò che ho detto a proposito del modo con cui ragiona in questioni pur così gravi e spinose il sullaudato mio signor critico; lascio anche al lettore i debiti apprezzamenti da farsi intorno a certe puerili e insensate minuzie, come, ad es., quella che riprende di *enfatica* e di *non breve* la mia similitudine « Come colui che, dopo aver asceso l'ardua schiena d'un monte ecc. »;¹ lascio gli apprezzamenti circa il modo con cui quel signore giudica l'ultima parte del mio studio, e, per conseguenza, di osservare con che grossolana semplicità egli mostri di non aver capito che quest'ultima parte serve esclusivamente a dare, insieme con l'interpretazione dell'allegoria, la visione complessiva della situazione dantesca, senza pretensioni d'insegnar nulla a nessuno, dopo un buon nu-

¹ Il signor Filomusi, prima di mettersi al difficile compito di ben tagliare i panni addosso al prossimo, dovrebbe procurarsi quella virtù che gli manca del tutto, e che consiste nel possedere una vasta cultura e nel sapersene giovare a tempo e luogo; come qui, per esempio, avrebbe dovuto sapere che la mia similitudine è stata ispirata da un'altra, quasi identica, dello Zumbini, il quale, dopo aver discorso per parecchie pagine sullo svolgimento storico della poesia sepolcrale, conchiude: « E ora passiamo dalla storia alla grande poesia: la quale è tanto più intesa e gustata, quanto più si conosca l'origine delle sue idee sostanziali e le artistiche trasformazioni che di esse siano state fatte sino a quella che tutte le vince e supera di grande intervallo. Così, al nostro godimento ineffabile di guardare dagli alti monti concorre per non poca parte l'essere ascesi faticosamente, e l'aver visto intanto come nascere a poco a poco quei vari spettacoli e quell'ampiezza di spazi, che l'occhio all'ultimo coglie e signoreggia d'in su la cima che sovrasta a tutte le altre ». *La poesia sepolcrale straniera e italiana e il carme del Foscolo* in: *Studi di letterat. ital.*, Firenze, Le Monnier, 1894, pag. 129.

Avrebbe dovuto, per esempio, il signor Filomusi ricordare che anche il Carducci (*Ca ira* in: *Prose* edite da Zanichelli, pag. 1003 sgg.) a un certo momento interrompe, attediato, una sua acerba disputa, si affaccia alla finestra e ti descrive per un paio di pagine meravigliosamente lo spettacolo del Benaco chiuso « tra due pareti di monti che han su le cime lampi di fuoco e nebbie in forme di gigante » con tutto quel che segue!

mero di tanto gravi argomenti di critica da me affrontati e isolatamente discussi, come del resto — bontà sua! — riconosce, a pag. 242 *op. cit.*, lo stesso signor Filomusi; tutto ciò lascio da considerare al lettore di buon senno, ed io finalmente conchiudo, confessando che a scrivere queste pagine sono stato indotto più dall'idea di confermare con nuove lucentissime prove le opinioni già sostenute nella mia *Città di Dile*, che per mostrare l'inesperienza del signor Filomusi per quel che concerne la letteratura cristiana; che per mostrare il modo sguaiato, imbarazzato, pesante con cui egli, per evidente mancanza di approfondimento, usa ed abusa di peregrine citazioncelle; che per mostrare, infine, la superficialità, la leggerezza nel formular giudizi, e la scarsa, sciancata, sbrandellata, spropositata cultura ch'egli sciaguratamente possiede. Sarei quasi quasi tentato di paragonarlo a quel famoso poetastro che Orazio ci ha descritto. Anche il signor Filomusi infatti ha la sua particolare fissazione di volersi ad ogni costo, rabbiosamente occupare del divino Poema, benché non abbia la cultura necessaria per farlo, allo stesso modo che il poetastro d'Orazio, non avendo la benché minima attitudine a comporre versi, fosse pur cascato il mondo, dovea per sí o per forza comporne. E con un buon migliaio di pagine sotto l'ascella mi sembra già di vederlo il signor Filomusi, come un bracco di buon naso, sulla pista delle *sue poche diecine di lettori*; fino a che, raggiuntili, si attacca al loro fianco per non staccarsene più, se non quando li abbia ben bene storditi e massacrati:

*indoctum doctumque fugat recitator acerbus
quem vero arripuit, tenet occiditque legendo
non missura cutem nisi plena cruoris hirudo.*
(*Ars. Poet.*, 474-76).

Io non so se dovrò ancora occuparmi di codesto signore.

Ad ogni modo tengo fin da questo momento a dichiarare che da quel che ho detto sull'argomento non intendo sottrarre neppur mezza sillaba, e che d'ora innanzi io mi rifiuto sdegnosamente e solennemente di continuar la polemica con un signore di quella tempra, nel caso ch'egli scenda, come ha fatto sinora, a tesser chiacchiere, per sostenere testardamente le proprie opinioni, piuttosto che a discutere per giovare al progresso degli studi danteschi.

Dinanzi allo spettacolo miserando di tante puerilità false e bislacche, di tanti arlecchineschi arzigogoli e comiche balorditaggini, intonate ad altezzosa burbanza, formate di atteggiamenti che si addicono più al *Capitano Spavento della Vall' Inferna* della nostra vecchia commedia che a una persona intesa a discutere seriamente e con disinteressato amore di scienza per il trionfo della giustizia e della verità, io penso che a colui il quale senta altamente di sé e degli studi che coltiva con grande amore e fatica di tutti i giorni e di tutte le ore, convenga d'oggi in poi non *sorridere*, come il signor Filomusi, con evidente ostentazione, asserisce di aver fatto a proposito di certe mie critiche a certe sue magnifiche strampalerie, ma dignitosamente tacere.

Per signori di simil razza è un benefico rimedio il far valere il noto verso di Dante,

non ragioniam di lor ma guarda e passa!

UMBERTO MORICCA.

Ferentino, 16 dicembre, 1914.





NOTIZIE

Due perdite angosciose ha fatto recentemente la Patria, in questo tragico autunno pieno di aspettazione e di speranza. **Alessandro D'Ancona** e **Gaspere Finali** furono veramente dell'Italia e di Dante che la impersona, due apostoli sinceri e devoti, operosi instancabilmente. Dell'uno, grande e sapiente maestro e scrittore, son noti gli studii che tanto lume han recato nel campo della critica e della esegesi dantesca; per oltre sessant'anni, fin che gli bastò la vita, fu per lui tutto un lavorare, con la parola e con la penna, con l'opera e con l'esempio, ad innalzare, per amore della sua terra, la religione di Dante e la cultura italiana. Alla letteratura dantesca egli ha lasciato, monumento della sua forte dottrina, opere che non morranno: dallo studio sulla *Beatrice dantesca* pubblicato a Pisa nel '65 a quello su i *Precursori di Dante* (Firenze, 1874); dal mirabile commento alla *Vita nova* in collaborazione con Giosue Carducci (1872) e dalle monografie raccolte nel volume di *Varietà storiche e letterarie* (1885) agli *Scritti danteschi* ripubblicati con nuove cure a Firenze, alla vigilia, può dirsi, della sua morte. Di Gaspere Finali, non di professione uom di lettere, ma lucida mente nutrita di buoni studii, e della *Divina Comedia* conoscitore e ammiratore illuminato e caldissimo, non possiam dimenticare con quanto ardore usava parlare, spesso e volentieri, di argomenti danteschi, e con qual giovanile entusiasmo, pur nella tarda età e tra le cure de' suoi alti e svariati officii, prendeva talora a trattare questioni profonde e difficili con fondamento di dottrina e con agilità di pensiero che pareano anco a' più esperti maravigliosi. Era egli in fatti Ministro pe' Lavori pubblici, quando mi parlò la prima volta, una sera, in casa Lovatelli, di quelle sue meditazioni sull'Ulisse dantesco e il viaggio di Cristoforo Colombo, dalle quali venne

poi fuori in un volumetto della *Collezione* del Lapi, la disputazione tra il Finali e il Tarducci che un dimenticato glorioso — Giovanni Franciosi — alla cui arte e alla cui dottrina il tempo renderà sicuramente giustizia, stimava bel documento di sapere, di serenità e di cortesia. Ma chi nella controversia avesse ragione, se il Finali che voleva ritrovare nel « folle volo » di Ulisse la « intuizione » dantesca « del viaggio colombiano » o il Tarducci che lo sosteneva puramente simbolico, non importa dir qui; l'aver solamente posto il problema è prova dell'acuta mente di Gaspere Finali, e come con lo studio di Dante egli cercasse alleggerire il peso delle cure dello Stato e consolasse l'animo suo di cittadino e di patriota afflitto dalle miserie dei tempi. Correvano allora i giorni grigi in cui, dopo la disfatta di Adua e gli scandali della Banca romana, ogni lume di ideale pareva ben morto, e la fiacchezza, la inettitudine e la viltà dei molti preparava fatalmente la via alla prepotenza sfacciata e bottegaia dei pochi scaltri e procaccianti e al montar vittorioso della canaglia. E allora scriveva appunto dolorosamente il Finali: « Mi pare che noi siamo dei corpi che ci affatichiamo in un fango che ci arriva alla gola e che per poco che ancora salga ci affoga »; e alle sconsolate parole dell'uomo che tanto avea adoperato per la Patria rispondeva a conforto Giovanni Franciosi col grido della speranza: *Ma l'alta Provvidenza che con Scipio Difese a Roma la gloria del mondo Soccorrà tosto sì com'io concipio*; soccorrerà, drizzando menti e cuori lontano dalle morte gore in acque correnti e luminose, dietro il legno che *cantando varca* e nel suo canto trionfale accoglie, in feconda unità, l'ieri, l'oggi e il domani.

G. L. PASSERINI.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario-responsabile.

1915 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.



Indici del volume XXII del "Giornale dantesco",

I.

SOMMARIO DEI SEI QUADERNI

QUADERNO I.

1. *Guglielmo e Rinoardo della Croce di Marte*, di GIUSEPPE FOGLIA. — 20. *Critica di coalizione?*, di GIOVANNI BUSNELLI. — 30. CHIOSE DANTESCHE: I. *Note in «Purgatory»*, I, 34-6, di OLIVIER M. JOHNSTON. — *Intorno al «Tetragono»*, di GIOVANNI AGNELLI. — 41. COMUNICAZIONI ED APPUNTI: *Dante in Croazia*, di ANTONIO DE MICHELI. — 43. RECENSIONI: Alessandro D'Ancona, *Scritti danteschi*; Tommaso Casini, *Scritti danteschi*, di G. LIDÒNNICI. — 47. NOTIZIE: *Dante in Inghilterra*; *La «Storia della letteratura italiana» del Gaspary*; *La «Collezione di opuscoli danteschi» del Passerini*; *Una nuova «Collezione dantesca»*; di Adolfo Borgognoni.

QUADERNO II-III.

49. *Sul «Sordello» di Robert Browning*, di FEDERICO OLIVERO. — 63. *La Brigata spendereccia e Bartolomeo Folcacchieri*, di ARMANDO VANNINI. — 67. *A proposito dell' «Aguglia da Polenta»*, di GIUSEPPE GEROLA. — 73. CHIOSE DANTESCHE: I. *La Pia*, di FERDINANDO RONCHETTI. — II. *Proposta d'interpretazione di due passi della «Divina Commedia»*, di DANIELE FRANCO. — III. *Sopra un verso del Canto V dell' «Inferno»*, di GIOVANNI FERRERIO. — 89. ANEDDOTI DANTESCHI: I. *I «Visacci» ed una satira d'intonazione dantesca*. II. *Un centone dantesco del 1606, messo insieme da Alessandro Adimari*, di E. BENVENUTI. — 99. VARIETÀ: *Peccati e confessioni di Dante*, di FEDERICO RAVELLO. — 109. RECENSIONI: Saverio Bettinelli, *«Lettere Virgiliane»*; Giovanni Federzoni, *Nuovi studi e discorsi danteschi*; Vittorio Capetti, *Illustrazioni al Poema di Dante*, di G. LIDÒNNICI. — 111. NOTIZIE: *L'Edizione nazionale delle Opere di Dante*; *Di monsignor Giacomo Poletto*; *Bandino di Ugolino della Gherardesca*; *Nuove pubblicazioni di Lorenzo Filomusi-Guelfi*; *Conferenze di Giannina Franciosi*; *Un monumento a Dante sul colle di Romano degli Ezzelini*; *Il Perù a Dante*; *Dante in Germania*; *Un concorso internazionale pel centenario dantesco*.

QUADERNO IV.

117. *Il ravvedimento di Dante e l'inganno del «Convivio»*, di ANTONIO SANTI [in cont.]. — 130. *A torno al Canto XXVII del «Paradiso»*, di E. SACCHI. — 142. *I concetti di «pace» e di «peregrino» nella «Divina Commedia»*, di GIUSEPPE FOGLIA. — 146. *A proposito di Casella*: lettera a G. L. Passerini, di UMBERTO MORICCA. — 150. VARIETÀ: *A proposito dell'égloga XIII («Laurea»)* di Giovanni Boccaccio, di G. LIDÒNNICI. — 154. *Bullettino bibliografico* [4657-4763], di G. L. PASSERINI.

QUADERNO V.

173. *Il ravvedimento di Dante e l'inganno del « Convivio »*, di ANTONIO SANTI [contin. e fine]. — 182. *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri*, di BRUNO NARDI. — 198. *Il « Boccace » di H. Hauvette*, di G. LIDÒNNICI. 207. — VARIETÀ: *Brunetto Latini speciale: Nota*, di LODOVICO FRATI. — 210. RECENSIONI: *Lo Stradario storico e amministrativo della Città e del Comune di Firenze*, di G. L. PASSERINI. — 212. NOTIZIE: *La legge per la edizione nazionale delle Opere di Dante: Raccolta completa de' relativi documenti dagli Atti parlamentari; Benedetto XV e il secentenario dantesco; E ancora pel secentenario dantesco del 1921; Dante e le marionette; Dante e il cinematografo; Il Belgio e Dante; La Mostra internazionale del Libro a Lipsia; In memoriam; Libri ricevuti.*

QUADERNO VI.

229. *I cieli e le stelle non sono illuminati dal sole*, di ANTONIO SANTI. — 237. *Due note al « Purgatorio »*, di BRUNO NARDI. — 244. *Piccole fronde del « Paradiso » di Dante*, di L. FILOMUSI GUELFI. — 264. *A proposito della « Città di Dite »*, di UMBERTO MORICCA. — 288. NOTIZIE: *In memoriam: ALESSANDRO D'ANCONA e GASPARE FINALI*, di G. L. PASSERINI.



Purg. - Canto XXIX.

II.

INDICE ANALITICO DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOL. XXII

- Abbagliato (L') cioè Bartolomeo di Ranieri dei Folcacchieri, senese, ritenuto della brigata godereccia, sarebbe invece uno degli Ufficiali che contro la brigata stessa proferse il suo senno, p. 63, 65, 66.
- Adamo, p. 3.
- Adamo, maestro, ric. p. 169.
- Adimari Alessandro, suo centone dantesco messo insieme nel 1606, p. 95.
- Adriano V papa, p. 138, 139.
- AGNELLI GIOVANNI, Intorno al *Tetragono*, p. 40.
- Agostino (S.), p. 31, 234.
- Aguglia (aquila) da Polenta, p. 67....
- Alagin, ric., p. 113.
- Albertano da Brescia, p. 159.
- Alberto, imp. p. 140.
- Aldobrandi, Aldobrandeschi, *V. Guglielmo, Umberto, Tegghiaio*.
- Alessandro di Hales, ric., p. 238.
- Alighieri, derivazione di questo cognome, p. 167.
- Altrui* in *Purg.* XXX, 126, p. 10.
- Angeli, loro numero, p. 233.
- Anima umana (l') come sorge secondo D. e secondo S. Tommaso, p. 191, 192, 193, 194.
- Anselmo, Sant'... cit., p. 229, 231.
- Aristotile, cit., p. 237, 240, 241.
- Arles, p. 7.
- Arrigo VII, adombrato nel messo celeste, e nell'aquila che lo « rapisce suso infino al foco », p. 181; ric. 169.
- Asciano (d'), Caccia, p. 63.
- Associazione (Nuova) dantesca in Germania, p. 116.
- Battista (II), p. 31.
- Barbi Michele cit., p. 239.
- Beatrice (il rimprovero di...), p. 10-11; che cosa simboleggia, p. 17-18; le due bellezze di B., loro simbolico significato, p. 26-27; sua personalità storica ed umana, p. 44; donna reale, ma quasi sicuramente non fu la figliuola di Folco Portinari, p. 154; sarebbe morta il 18 giugno 1290, p. 120; ric. p. 115, 132, 133; e Laura, p. 159.
- Beda, cit., p. 229, 231.
- Belacqua, ric., p. 147.
- Benedetto (S.), p. 31.
- Benedetto XV e il secentenario dantesco, p. 226.
- BENVENUTI EDOARDO, Aneddoti danteschi: I.º I « vissacci » e una satira d'intonazione dantesca; II.º Un centone dantesco del 1606 messo insieme da Alessandro Adimari, p. 88, 95.
- Bernardo (San), che cosa simboleggia, p. 17-18.
- Boccaccio Giovanni per Dante; suo « Trattatello » in laude di Dante: suo commento sopra la « Commedia », p. 169; suo centenario, p. 151.
- BOEZIO, p. 47, 121, 144.
- Bologna, personaggi danteschi in..., ric., p. 228.
- Bonaventura (San), p. 29, 137, 196, 229, 234.
- Bonifacio VIII, Papa, p. 138, 139, 161.
- Borgognoni Adolfo, suoi *Studi letterari* rimessi in luce da Benedetto Croce, p. 48.
- Boyd-Carpenter, vesc. di Ripon, sua conferenza alla « Manchester Dante Society » su Dante e Boezio, p. 47.
- Brigata (la) spendereccia senese ric., p. 63.
- Browning Robert, Sordello, rec. di Fed. Olivero, p. 49.
- Brunetto Latini, speciale, sua paternità, figliuolanza, uffici pubblici da lui occupati, tempo di sua morte..., p. 207, 208 e 209, 229, 283.
- Bruto I sarebbe, secondo il Filomusi Guelfi, lo « spirito del Cerchio di Giuda », p. 22.
- Bulicame, p. 161.
- Buonconte da Montefeltro, p. 159.
- BUSNELLI GIOVANNI, Critica di coalizione? p. 10.
- Buzolic' Shèpan, sua traduzione in croato della « Commedia », p. 42.
- Caccia, della brigata spendereccia, Cacciaconte di Ranuccio delle Serre nominato nell'anno 1280, p. 63.
- Cacciaguida fratello di Moronto, p. 167; ric. 144.
- Cagnazzo, color cangio, cagno, cangiante, p. 22.
- Calimala, strada di Firenze; etimologia, p. 210.
- Camera dei Deputati, sue Sedute, ed approvazione della Legge per l'edizione nazionale delle Opere di Dante, p. 214 sgg.
- Campo Picen, ric., p. 113.
- Canepa, deput. — È contrario alla proposta di legge per l'edizione delle Opere di Dante, p. 219.
- Can Grande della Scala, p. 140, 168, 169.
- Cani (I) nella « Commedia », p. 167.
- CANZONE, *Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete*, p. 123.
- CANZONI che dovevano far parte del « Convivio » e loro ordine, p. 174.
- Capaneo, ric., 110, 159.

Careggi (una via di Firenze) corruzione di Ca' regi, p. 210.
 Carlo d'Angiò, ric., p. 139.
 Carlo Magno, p. 1, 7.
 Carlo Martello, ric., p. 121.
 Carlo di Valois, p. 165.
 Casella, a proposito dell'indugio di..., p. 146; ric. 144.
 Casini Tommaso, Scritti danteschi, recens. di G. Li-donnici, p. 43.
 Catelano, p. 169.
 Catone e la sua barba mista o mesta, p. 39-40.
 Catria, p. 162.
 Celestino V, p. 138, 139, 140.
 Cene della Chitarra, uno dei paesi della Brigata godereccia di Siena, p. 64-65.
 Centenario (il VI) dantesco; Bullettino del Comitato Cattolico, p. 159; i cattolici debbono prender parte alle feste, p. 159; iniziativa di un Comitato costituitosi in Ravenna per restaurare la chiesa di S. Francesco, p. 160; e l'Arcivescovo di Ravenna, p. 164; Lettera del cardinale Merry del Val all'Arciv. di Ravenna, p. 166; e Papa Benedetto XV, p. 226; si faccia una grande edizione della « Commedia » col contributo di dieci centesimi per ogni italiano, e la si distribuisca ai Comuni e la si venda a prezzo modesto, p. 226.
 Ceprano, ric. p. 168.
 Cernere, far cerna, significato, p. 30, 31.
 Chiara (S.), p. 31.
 CHIOSE DANTESCHE, p. 39, 73.
 Cieli (i) da chi siano mossi, p. 234.
 Cinna, secondo il Busnelli, sarebbe lo « spirito del cerchio di Giuda », p. 22.
 Cinquecento dieci e cinque, p. 17.
Civilitas, nel « De Monarchia », p. 224.
 Clemente IV papa, ric. p. 138.
 Clemente V papa, p. 138, 139.
 Collezione di opuscoli danteschi, p. 109, 110, 158, 167, 199.
 Collmann Carl, commenta il Canto VIII del « Purgatorio » alla Manchester Dante Society, p. 47.
 COMMEDIA, data della sua composizione, p. 169. — *Fonti*, secondo Paolo Amaducci, p. 155. — *Testo*, Versione spagnuola di Gustavo La Pietra, p. 154; esemplari diversi, p. 155; traduz. in lingua croata, p. 41; quando cominciò ad essere chiamata *divina*, p. 44. — ESEGESI, Commento di Giovanni Boccaccio, p. 163; Commento di Giovanni Boccaccio; studio di Toynbee Paget, p. 169; Breve raccoglimento di ciò che comprende la 1^a Cantica, di G. Boccaccio, p. 158; Piccole fronde del « Paradiso di Dante », p. 244; Guglielmo e Rinoardo, p. 1...; Purgatorio (nel...) Dante vi fa solo una penitenza spirituale e quel tanto di corporale che porta seco la necessità del viaggio, p. 10-11; I cieli e le stelle non sono illuminati dal sole, p. 229; a proposito della città di Dite, p. 264; Proposta d'interpretazione di due passi della « Divina Commedia », p. 82; Sopra un verso del Canto V dell'« Inferno » p. 84; Due note al « Purgatorio », p. 237; valore di *indugio* di Pg. XVIII, 107, p. 11-12. — Versi ricordanti fatti, casati, edifizii,

incisi in vari luoghi di Firenze, p. 168. — *Studi*: Il contrasto nella D. C., p. 166; La « Storia » nella C., ric. p. 169; Impressioni perdute, p. 167; La chiave di volta dell'arte di Dante, p. 259. — Anno della visione, p. 22: accenni astronomici di Filippo Angelitti, p. 145; Artifici rettorici, ric. p. 228; I Pugliesi nella « D. C. » p. 168; I cani nella..., p. 167. — *Polemica*: A proposito della Città di Dite, p. 264. — Dizionario di citazioni, p. 161; concordanze, ric. p. 228; manualetto per un primo studio nelle Scuole, p. 162. — Illustrazioni di Vittorio Capetti, p. 159. — *Luoghi speciali della « Divina Commedia » discussi e commentati*: INFERNO: C. I, p. 159; v. 1-9, p. 27; v. 4-9, p. 161; v. 5, p. 11; v. 22-27, p. 181; v. 27, p. 11; v. 51 sgg., p. 83; v. 63, p. 163; v. 91-93, p. 168; v. 113-120, p. 83; C. II, p. 163; v. 41, p. 82; v. 81, p. 162; C. III, v. 7-8, p. 160; C. IV, v. 7-10, p. 49; C. V, p. 169; v. 70-149, p. 124; v. 92-99, p. 142; v. 100-101, p. 85; v. 103, p. 85; v. 105, p. 85; v. 122, p. 74; v. 128, p. 74; C. VI, v. 1, p. 124; C. VII, lettura, p. 156; C. VIII, v. 61-63, p. 168; v. 89 sgg., p. 278; C. IX, v. 27, p. 22; v. 52, p. 179, 180; v. 98, p. 74; v. 112-115, p. 7; C. X, v. 58-63, p. 168; v. 62, p. 162; C. XII, v. 119-102, p. 76; C. XIII, v. 10, p. 22; v. 120, p. 76; v. 146, p. 168; v. 151, p. 75; C. XIV, v. 79, p. 161; C. XV, v. 82-84, p. 168; v. 109, p. 283; C. XVI, lettura, p. 171; v. 41, p. 76; v. 106, p. 124; C. XVIII, v. 120, p. 74; C. XIX, v. 17, p. 168; v. 82-84, p. 139; C. XX, v. 128, p. 74; C. XXIV, v. 34-40, p. 162; v. 145, 148, p. 113; C. XXVII, p. 169; v. 40-44, p. 67; v. 44, p. 169; v. 79, p. 179; C. XXIX, v. 125-129, p. 155; v. 132, p. 63; v. 138, p. 74; C. XXX, v. 94-95, p. 168; v. 118, p. 74; C. XXXI, v. 16 sgg. p. 7; C. XXII, v. 78-81, p. 168; v. 106-108, p. 168; v. 121-122, p. 7; C. XXXIII, v. 151-153, p. 152.

PURGATORIO: C. I, v. 13-15, p. 171; v. 13, p. 24; v. 34-36, p. 39; v. 123, p. 167; C. I-II, p. 115; v. 92, p. 144; v. 96, p. 167; v. 98, p. 146; v. 100, p. 147; C. III, v. 74, p. 143; v. 133, p. 162; C. IV, v. 1-12, p. 237; C. V, v. 56-57, p. 50; v. 112, p. 22; v. 130-131, p. 142, 143; v. 130-136, p. 78...; C. VI, v. 64-66, p. 50; v. 112, p. 77; v. 112-114, p. 137; v. 148, p. 74; C. VII, v. 120-123, p. 13; C. VII-VIII, p. 115; C. VIII, p. 47, 159; v. 14, p. 144; v. 39, p. 24; v. 89, p. 24; v. 99, p. 25; C. IX, v. 19-23, p. 181; v. 94-102, p. 29; C. IX-X, p. 115; C. X, lettura p. 156; v. 35, p. 143; v. 52, p. 170; C. XI, v. 7, p. 143; v. 19-21, p. 24; v. 22-24, p. 25; v. 67, p. 76; C. XII, v. 100-105, p. 168; C. XIII, v. 96 sgg. p. 143; v. 133, p. 124; C. XIV, v. 16-18, p. 168; v. 125, p. 74; C. XV, lettura, p. 228; v. 131, p. 143; v. 142, p. 162; v. 142, p. 162; C. XVI, v. 106-108, p. 136; C. XVII, v. 1, p. 74; C. XVII, v. 136-139, p. 25; C. XVIII, v. 46-48, p. 1, 7; v. 96-108, p. 11; v. 141-145, p. 25; C. XIX, v. 26, p. 25; v. 56-60, p. 26; C. XIX-XX, p. 115; C. XX, v. 109, p. 74; C. XXI, v. 13, p. 143; v. 25, p. 162; v. 106, p. 162; C. XXI-XXII, p. 115; C. XXIII-XXIV, p. 115;

C. XXIV, v. 13 sgg. p. 143; v. 43, p. 177, 179; v. 79-84, p. 168; v. 141, p. 143; v. 150, p. 167; v. 154, p. 29; C. XXV, v. 52-57, p. 189; C. XXVI, v. 54, p. 143; C. XXVII, p. 115; v. 10-63, p. 124; v. 22, p. 74; v. 109 sgg., p. 144; C. XXVIII, p. 115; v. 93, p. 143; C. XXIX, v. 47, p. 240; C. XXIX-XXX, p. 115; C. XXX, v. 126, p. 10; v. 31-33, p. 168; v. 124-136, p. 125; v. 124-132, p. 120; v. 136, p. 120; C. XXXI, v. 34, p. 120; v. 37-42, p. 12; v. 43-45, p. 12; v. 49-54, p. 125; v. 55-58, p. 178, 179; v. 58-75, p. 173; v. 91, p. 29; v. 135, p. 143; C. XXXI-XXXIII, p. 115; C. XXXII, v. 147-150, p. 139; C. XXXIII, p. 228; v. 64, p. 180; v. 91, p. 74; v. 94, p. 74.

PARADISO: C. I, p. 129, 231; v. 38, p. 235; v. 49 sgg., p. 144; C. II, lettura, p. 156; v. 49, 148, p. 231, 232, 233; v. 112-113, p. 188; v. 115-117, p. 188; v. 127 sgg., p. 188; C. III, v. 75, p. 30; v. 85, p. 143; v. 86, p. 142; C. IV, v. 17, p. 143; C. VI, v. 135, p. 144; C. VII, v. 64-72, p. 184; v. 124-128, p. 184; v. 130-138, p. 183; C. VIII, v. 1, p. 122; v. 34, p. 121; C. IX, v. 22-24, p. 50; v. 32, p. 122; v. 32-33, p. 36; v. 37-40, p. 82-83; C. X, v. 28, p. 235; v. 129, p. 144; C. XI, v. 1-9, p. 11; C. XII, v. 31-33, p. 29; v. 55-57, p. 137; v. 61, p. 29; v. 140-141, p. 196; v. 97-102, p. 137; C. XIII, v. 52-78, p. 187; v. 140-144, p. 168; C. XIV, v. 12 sgg., p. 171; v. 13-96, p. 228; C. XV, v. 1-9, p. 168; v. 76, p. 22; v. 97-99, p. 168; v. 136, p. 167; v. 148, p. 144; C. XVI, v. 1-8, p. 168; v. 40-42, p. 168; v. 94-96, p. 168; v. 109-112, p. 168; v. 110-111, p. 168; v. 115-117, p. 168; v. 124-126, p. 168; v. 127-132, p. 168; v. 136-139, p. 168; v. 145-147, p. 168; v. 149-154, p. 168; C. XVII, p. 167; v. 106-108, p. 168; v. 112-114, p. 168; v. 124-129, p. 77; v. 127-130, p. 168; v. 133-135, p. 168; C. XVIII, v. 29, p. 231; v. 31-33, p. 1; v. 58-60, p. 168; C. XIX, v. 63, p. 255; C. XX, v. 1, p. 235; v. 1-15, p. 235; v. 145, p. 74; C. XXI, v. 7, p. 231; C. XXII, v. 116, p. 230; C. XXIII, v. 25-31, p. 235; v. 112, p. 231; C. XXIV, lettura, p. 162, 130, 132; C. XXV, v. 1-9, p. 176; v. 7-8, p. 244; v. 88-89, p. 245; C. XXVI, lettura, p. 171, 228; v. 16-18, p. 247; v. 133-138, p. 249; C. XXVII, lettura, p. 130, 156; v. 1-3, p. 34; v. 8, p. 143; v. 10, p. 231; v. 100-102, p. 252; v. 102-103, p. 188; v. 109, p. 231; v. 144-148, p. 17; C. XXVIII, v. 10, p. 74; v. 34, p. 231; v. 41, p. 230; v. 93, p. 84; v. 103-108, p. 253; C. XXIX, v. 13-36, p. 184; v. 22-45, p. 234; v. 22-36, p. 183; v. 31-32, p. 254; v. 49, p. 185; v. 72, p. 74; v. 135, p. 255; C. XXX, v. 39, p. 188; v. 100, p. 188; v. 102, p. 143; v. 106-108, p. 188; C. XXX-XXXI, p. 236; C. XXXI, v. 4-18, p. 20, v. 43 sgg., p. 144; v. 111, p. 143; v. 124 sgg., p. 258; v. 128-133, p. 258; C. XXXII, v. 20, p. 30; C. XXXIII, v. 79, p. 74; v. 107, p. 74.

Comunicazioni ed appunti, p. 40.

Consumare, di Inf. II, 41, p. 83.

CONVIVIO, sarebbe stato scritto non prima del 1309 e non dopo il 1310, p. 181; scritto da D. per ver-

gogna proveniente dal suo amore per la « Pargoletta », p. 117..., 174...; Canzoni che ne dovevano far parte, p. 174; *Inf.* p. 11, 175; I, 1, p. 127, 128, 173, 175, 176; 2, p. 119, 120, 125, 127, 173, 178; 3-4, p. 127-128; II, 1, p. 118, 119; 2, p. 118; 4, p. 188, 189, 231; 6, p. 233; 13, p. 119, 120; 14, p. 232-238; 16, p. 119, 122; III, p. 122; 1, p. 118; 6, p. 119, 120; 12, p. 122, 230; 14, p. 122; 15, p. 122; 51, p. 235; IV, 1, p. 121, 123, 185; 8, p. 122; 20, p. 13; 21, p. 191; 24, p. 173.

Corda (la) suo simbolo, p. 171.

Corpi fittizi e loro significato, p. 27, 28, 29.

Cosmologia dantesca, p. 165.

Costantino, ric. p. 169.

Cunizza da Romano, p. 36, 49, 50, 84.

D'Ancona Aless., Scritti danteschi, recens. di G. Li-donnici, p. 43; suo necrologio, p. 288.

Daneo, ministro della I. P., manifesta al Parlamento gli intendimenti del Governo circa la edizione nazionale delle Opere di Dante, p. 215; difende al Parlamento la proposta di legge per l'edizione delle Opere di Dante, contro l'on. Murialdi, p. 218-19.

DANTE, *Vita*, Suoi antenati, p. 167; suoi amici, ric. p. 115; come fosse immatricolato nell'arte degli Speciali, p. 208; a Bologna, p. 167; in Vallimagra, p. 114; se sia andato in Sardegna, p. 46; quando si recasse a Venezia, p. 46; se abbia insegnato a Ravenna, p. 46; suo ultimo rifugio, p. 166; a Ravenna e possibilità di ritrovarvi i suoi manoscritti, p. 167; suo sepolcro, p. 160. — *Precursori*: Sordello, p. 49. — *Vita nelle opere*: Poeta cristiano, p. 160; D. cattolico, ric. 228; sua ortodossia, p. 130, 131...; suoi peccati, sue confessioni, p. 99; Scienza dantesca, ric. p. 228; L'affettuosa abbondanza di D. e l'Intuito supremo, scritto di N. Tommaseo, ric. p. 169; Punti di confronto tra la sua dottrina e quelle del suo tempo, p. 229; e il Diritto romano, p. 160; suo ideale politico, p. 168; sue idee politiche e religiose, p. 136; quali avvedimenti seguì nel danzare o salvare le singole anime, p. 22; non fu un *Liberale* sento d'oggi, p. 137; Famiglia e Città secondo la mente di Dante; l'esilio, p. 168; in diverse teoriche cosmologiche si allontana dall'Aquinate e segue Avicenna, p. 185, 186, 187; *Vita, sue condizioni*: Sua Cosmologia, p. 165; Studio intorno al tomismo di D. e alla quistione di Sigieri, di Bruno Nardi, p. 182 sgg.; è scolastico, ma è discepolo di tutti i grandi maestri e rappresentanti del pensiero antico e medievale, p. 195; quali libri leggesse, p. 6, conosceva la lingua d'oïl, p. 6, 7, 8; Dante e Sigieri, p. 195; donne da lui amate, p. 44; il suo amore per la Pargoletta sarebbe durato dalla primavera del 1307 all'inverno 1308-09, p. 179; Secondo Antonio Santi scrisse il « Convivio » per vergogna proveniente da una passione amorosa, cioè dall'*umana impuritate*, p. 129; sua speranza di ritornare a Firenze e di prendervi l'alloro, p. 132; sperava in Celestino V, in Rodolfo, in Alberto, in Can Grande, in Uguccone, p. 140; sua corrispondenza con Giovanni Del

- Virgilio, p. 46; V. Bartolini Agostino. — *Fortuna*: « Trattatello in laude di D. » di Giovanni Boccaccio, ric. p. 169; Edizione nazionale delle sue opere votata dal Parlamento nazionale e [dal Senato, p. 162, 167, 212; D. senza editore, p. 166; una nuova « Collezione di opuscoli danteschi », p. 48; Casa di D. a Roma, p. 171; avrà un monumento a Roma? p. 163; il perché della sua fortuna odierna in Italia..., p. 170; iscrizione di versi in vari luoghi di Firenze, per ricordo di fatti, casate, edifici ricordati nella « Commedia » p. 168; V. Bellezza Paolo; pubblicazione dantesca della *Società italiana per gli Studi filosofici e psicologici* pel secentenario di Dante, p. 116; *Studi danteschi* di Agostino Bartolini, p. 156; D. e le Marionette, p. 226; D. e il Cinematografo, p. 226; Monumento sul colle di Romano, p. 115; Sue opere, nella Collezione di rari cimeli della Libreria Leo S. Olschki, presentata alla Mostra internazionale del Libro a Lipsia (1914), p. 227; Roma papale ebbe sempre una certa avversione per Dante, tranne Papa Leone XIII, p. 135; si tentò di farlo passare per eretico, p. 135; nel Seicento, p. 95; nel secolo XVIII, p. 48; nei secoli XVIII e XIX, p. 162; nel sec. XX. L'edizione nazionale delle sue Opere, p. 111; nel sec. XIX e XX, V. Collez. di opusc. danteschi, p. 109, 110; le feste di Ravenna del 1865, p. 162; Lettere virgiliane, p. 109, 158; e Ravenna, p. 156; suo busto in bronzo nella Università di Siena, p. 115-116; nel Belgio, p. 227; a Carrù, p. 159; in Dalmazia, p. 164; traduzione della « Commedia », in lingua croata, p. 41; nuova associazione dantesca in Germania, p. 116; in Inghilterra, p. 47; Concorde delle Opere latine della Società dantesca di Cambridge, p. 160; in Spagna, p. 154; in Ungheria, p. 163, 228; fortune e sfortune, p. 157; V. *Associazione, Centenario, Letture, Società dantesche. Iconografia*, suo ritratto, p. 156; Pedagogia dantesca, p. 167; Dante e la poesia siciliana, p. 159; suoi imitatori nel secolo XVIII, p. 166; ispiratore di poeti: Robert Browning, p. 50. — Dante, Matelda e Beatrice, ric. p. 228; Dante e Boezio, p. 47; Dante, s. Francesco e san Domenico, p. 160; Dante e Sigieri, p. 165; Dante e la patria italiana, p. 159; Dante e i preti, p. 169; Dante, Goethe's « Faust », p. 162; Il ragno di Dante, p. 164. V. Opere di Dante.
- Degovic', sue traduzioni dantesche in lingua croata, p. 42.
- Del Lungo Isidoro, propugna al Senato l'Edizione nazionale delle Opere di Dante, p. 223-24.
- Demonio, suo ufficio, p. 270; chi sia, p. 272; come si rappresenta, p. 272-273.
- Disposato, disponsato, disposando, disponsando*, ecc. a proposito della Pia, p. 78, 79.
- Dite, Città di..., p. 264.
- Dizionario di citazioni dantesche tratte dalla « Divina Commedia » p. 161.
- Domenico, San... sua opera, p. 137; ric. p. 29, 160.
- Donna (la) gentile sarebbe apparsa a D. il 5 sett. 1291; è donna reale, p. 117; ric. p. 44.
- Donna (la) santa e presta, sua simbolica figurazione, p. 25-26.
- DXV, secondo Filomusi Guelfi, p. 17.
- Edizione nazionale delle Opere di Dante al Senato, p. 221...
- EGLOGA II^a, p. 45.
- Eliseo, dovrebbe essere cognome, non nome proprio: quindi una sola persona con Moronto, p. 167.
- ELOQUENTIA (de) Vulgari, ric. p. 7, 45; II, cap. XI, p. 124.
- Empireo, p. 188.
- Enrico VII di Lussemburgo, ric. p. 85.
- EPISTOLE, all'amico fiorentino e a Can Grande, p. 45; a Can Grande, p. 169; a Moroello Malaspina, p. 177; sarebbe stata scritta sugli ultimi dell'autunno de 1308, p. 181; V. Lettere.
- Errore di Pg. XXX, 44, p. 12.
- Farinata, p. 110.
- Femmina balba (la) suo significato allegorico, p. 25.
- FERRERIO GIOVANNI, Sopra un verso del Canto V dell'« Inferno » di Dante, p. 84.
- Fiere, le tre..., p. 13, 14, 16.
- Filippo il Bello, p. 139.
- FILOMUSI GUELFI LOR., La chiave di volta dell'arte dantesca, *lettera al prof. U. Cosmo*, p. 250; Piccole fronde del « Paradiso » di Dante, p. 244; annuncia la pubblicazione dei suoi *Paralipomeni danteschi*, p. 114, 115.
- FILOMUSI GUELFI, sen., suo giudizio sul *De Monarchia* esposto nel Senato p. 224-25.
- Finali Gaspare, suo necrologio, p. 288.
- Firenze, sua storia scritta da Roberto Davidsohn, p. 161.
- Flegetonte, ric. p. 171.
- Flegias, ric. p. 172.
- FOGLIA GIUSEPPE, Guglielmo e Rinoardo della Croce di Marte, p. 1; I concetti di « Pace » e di « Peregrino » nella « Divina Commedia » p. 142...
- Folcacchieri Bartolomeo (l'Abbagliato), p. 63, 65.
- Folchetto di Marsiglia, p. 36, 84, 161.
- Folgore da San Gimignano, uno dei poeti della brigata godereccia di Siena, p. 64, 65.
- Francesca da Rimini, ric. p. 74, 84.
- Francesco (San), p. 29, 31, 137, 160.
- Franciosi Giannina, suo Corso di Conferenze intorno al « Purgatorio », p. 115.
- FRANCO DANIELE, Proposta d'interpretazione di due passi della « Divina Commedia » (Inf. II, 41 sgg.; Par. IX, 40).
- Furie (le tre...) che cosa rappresentano, p. 269, 273.
- Gano di Maganza, p. 7.
- Generazione, V. Processo generativo...
- Gentucca, p. 44.
- Gerione e la Corda, p. 171.
- GEROLA GIUSEPPE, a proposito dell'« Aguglia da Polenta », p. 67.
- Gherardesca (della), Bandino di Ugolino, p. 113.
- Giacomo San..., p. 132, 228.
- Giacomo II di Aragona, p. 169.
- Giasone, ric. p. 139.
- Giosue, p. 1.
- Giovacchino di Flora, ric. p. 196.

- Giovanni, S., p. 31, 133.
 Giovanni de la Rochella, cit. p. 238.
 Giuditta, p. 31.
 Giustiniano, ric. p. 144.
 Gottifredi (da Buglione), p. 1, 7.
 Gregorio, cit. p. 234.
 Guglielmo Aldobrandesco, ric. p. 76.
 Guglielmo della Croce di Marte, p. 1, 3..., 7.
 Guido del Duca, sue rimembranze, p. 169.
 Guido di Monforte, ric. p. 76.
 Guido di Montefeltro, ric. p. 75.
 Hauvette H.; Boccace. *Etude bibliographique et littéraire*, p. 198; cfr. *Lidònnici G.*
 I due monti..., p. 110, 159.
 Indugio, di Pg. XVIII, 107, p. 11, 12.
 « Infamasse » per « infiammasse » di V. N. X, 1.
 JOHNSTON M. OLIVER, Note on « Purgatory », I, 34-6, p. 39.
 Kisniavi Iso, sua traduzione del « Purgatorio » in lingua croata, p. 41.
 Lano, della Brigata godereccia, p. 64, ric. p. 76.
 Latini Bonaccorso padre di Brunetto, p. 207.
 Leone XIII e Dante, p. 135.
 LETTERA di Dante ad Arrigo VII, testo di San Pantaleo ric. p. 170.
 LETTERE di Dante, testo Vaticano, ric. p. 170.
 Lettura di D. in Orsanmichele, p. 159, 162, 171.
Lecture, V. Bertacchi Giovanni.
 Libri ricevuti in dono dalla Direzione, p. 228.
 LIDÒNNICI G. Saverio Bettinelli, Le « Lettere Virgiliane » con introduzione e a cura di Pietro Tommasini-Mattiucci, rec. p. 109; Giovanni Federzoni; Nuovi studi e discorsi danteschi; Vittorio Capetti, Illustrazioni al Poema di Dante, rec. p. 110; A proposito dell'egloga XIII (« Laurea ») di Giovanni Boccaccio, p. 150; Il « Boccace » di H. Hauvette, p. 198; Recensioni; cfr. *D'Ancona Aless., Torraca Fr. e Casini Tommaso.*
 Lloyd Roberts, conferenza alla « Manchester Dante Society », p. 47.
 Loderingo, p. 169.
 Lorovina, sue traduzioni dantesche in croato, p. 42.
 Lucifero, che cosa simboleggia, 21-22; Lucifero e gli Angeli ribelli, tempo della loro caduta, p. 185.
 Luna, sue macchie, p. 231.
 Lupa (la) e Polifemo, nel « Bucolicum Carmen » di Giovanni Boccaccio, ric. p. 169.
 Maccabeo, p. 1.
 Maestà, a chi compete questo titolo, secondo il Filomusi Guelfi, p. 225.
 Malaspina Moroello, il *Vapor di Valdimagra*, ric. p. 113.
 Malatesta Paolo, ric. p. 81, 85.
 Manfredi, ric. p. 139, 168, 237.
 Marcabò, ric. p. 159.
 Maremma, p. 74...
 Maria, p. 31.
 Matelda, che cosa simboleggia, p. 18; ric. p. 177.
 Materia prima, secondo D., p. 182; dei primi elementi, se e come è da Dio intesa, p. 185, 186.
Memoriam (In): Giuseppe Puccianti, p. 227.
 Montone, fiume, ric. p. 171.
 Messo del cielo, chi sia secondo il Filomusi Guelfi e il Busnelli, p. 19-20; ric. p. 228, 284.
 Michel Zanche, chi fosse, p. 45.
 MONARCHIA (DE), giudicata dal Filomusi Guelfi, p. 224, 225; ric. 181; I, XVI, 25, p. 136; III, 4, p. 229; 15, p. 130.
 Montagna (La) bruna veduta da Ulisse, p. 160.
 Montefeltro, V. *Buonconte*.
 MORICCA UMBERTO, a proposito di Casella p. 147; a proposito della Città di Dite, p. 264.
 Moronto ed Eliseo, p. 167.
 Murialdi, deput. al Parlamento, è contrario alla spesa di 180000 lire per l'ediz. delle Opere di Dante, p. 218.
 NARDI BRUNO, Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri, p. 182; Due note al « Purgatorio », p. 237.
 Necrologie. V. *Finali Gaspare; D'Ancona Alessandro; Giacomo Poletto; Giuseppe Puccianti.*
 Niccolò III, papa, p. 138, 139.
 Niccolò, della Brigata godereccia, p. 66.
 Niccolò dei Salimbeni, ric. p. 155.
 Nobile castello, p. 162.
 Nobiltà, per *virtù*, p. 12-13; nobiltà di sangue, in Par. XVI, 1, p. 13.
 NOTIZIE, II, p. 47, 111, 212, 288.
 OLIVERO FEDERICO, Sul « Sordello » di Roberto Browning, p. 49.
 OIETTI UGO, Dante senza editore, p. 111.
 Olschki Leo S. V. Dante, *Fortuna*.
 Omberto Aldobrandeschi, ric. p. 76.
 Opere di Dante, V. *Edizione*; nell'edizione di Oxford, p. 162; pagine scelte tradotte, riassunte e commenti, in francese, p. 170.
 Orezza, da *aura*, cit., p. 167.
 Orlando, p. 1, 7, rappresentato a Verona, p. 7, p. ric, 75.
 OVIDIO (D') FRANCESCO, Di monsignor Giacomo Poletto, p. 112.
 P. (I sette...), p. 10, 110, 159.
 Pace, il concetto di... nella « Divina Commedia », p. 142...
 Papi contemporanei a Dante o lasciati nell'ombra o tartassati, p. 138.
 Paradiso. Criterio distributivo dei beati, p. 34-35; Paradiso terrestre (D. nel...), p. 158.
 Pargoletta, via del vizio che allontana da Dio, p. 10; ric. p. 44, 123, 173.
 PASSERINI G. L. Bullettino bibliografico, p. 154. — La Società dantesca italiana e l'edizione critica delle opere dell'Alighieri, ric. p. 111; Stradario storico ed amministrativo della città e del comune di Firenze. (*Recensione*), p. 210; Notizie, V. p. 47, 111, 212, 288.
 Pedagogia dantesca, p. 167.
 Peregrino, il concetto di ... nella « Divina Commedia », p. 142...
 Pia (La), scritto di N. Tommaseo, p. 73, 169.
 Pianta (La) dispogliata, suo simbolo, p. 27.
 Piccarda, ric. p. 143.
 Pietra, ric. p. 123.
 Pietro (San) sua indignazione contro Bonifacio VIII, p. 135; ric. p. 31, 130, 131, 132.

- Pietro Lombardo, cit. p. 229, 230.
 Pieve al Toppo, ove morì il senese Lano, (a. 1288), p. 64.
 Plinio il vecchio, cit. p. 232.
 Polenta (Da) Aguglia o Aquila (stemma), p. 67...
 Poletto mons. Giacomo, cenni necrologici di Francesco d'Ovidio e di *g. l. p.*, p. 112, 113.
 Preradovic' Petar, sue traduzioni in croato di squarci della « Commedia », p. 42.
 Prezzolini, Lo stato editore : a proposito dell' edizione critica delle Opere di Dante, p. 111.
 Processo generativo secondo Dante e secondo san Tommaso, p. 189, 190.
 Prolegomeni dello Scartazzini, ric. p. 169.
 Puglia (La) nella « D. C. », p. 168.
 Pura potenza, secondo D., p. 182...
 Purgatorio (il), scritto di N. Tommaseo, ric. p. 169.
 Raab, p. 36.
 Rabano, cit. p. 229.
 Rachele, p. 31.
 RAVELLO FEDERICO, Peccati e confessioni di Dante, p. 99.
 Ravenna, L'ultimo rifugio di D., p. 159; La chiesa di San Francesco e il centenario di Dante, p. 159, 160, 226; Ravenna e le sue grandi memorie, p. 166.
 Rebecca, p. 31.
 RECENSIONI, p. 43, 109, 210.
 Ricordare, Ricordarsi nella « Commedia », p. 74.
 RIME, loro ordinamento, p. 163; ric. p. 118.
 Rinoardo della croce di Marte, p. 1, 2, 3, 7.
 Ristoro d'Arezzo, cit. p. 229, 230.
 Robert Maria, conferenza su l'essenza di Beatrice alla « Manchester Dante Society », p. 47.
 Roberto Guiscardo, p. 1, 7.
 Rodolfo imp., ric. p. 140.
 Romagna (La) nella « Commedia », p. 159.
 Romeo di Provenza, ric. p. 73, 75, 144.
 RONCHETTI FERDINANDO, La Pia, p. 73.
 Roncisvalle (di) battaglia, scene in un mosaico a Brindisi, p. 7.
 Ruth, p. 31.
 SACCHI E., a torno al Canto XXVII del « Paradiso », p. 130.
 San Giovanni (il bel...), p. 160.
 Sanguinoso (il) mucchio, ric. p. 169.
 SANTI ANTONIO, Il ravvedimento di Dante e l'inganno del « Convivio », p. 117, 173; I cieli e le stelle non sono illuminati dal Sole. Punti di contatto tra la dottrina di Dante e quelle del suo tempo, p. 229.
 Sapia, ric. p. 73, 143.
 Sara, p. 31.
 Sardegna, Ricordi danteschi di..., p. 159.
 Scartazzini, G. A., cit. p. 239.
 Scaletta (la), de' tre passi brevi, suo significato, p. 29.
 Secrétant Gilberto, suo discorso di inaugurazione del Monumento a Dante sul colle di Romano, p. 115.
 Serpente (il) della Valle fiorita, suo significato simbolico, p. 24-25.
 Sicilia, il Regno di... nelle opere di Dante, p. 169.
 Sigieri nella « Divina Commedia », p. 165; intorno alla questione di S., p. 182, 195, 196, 197.
 Società dantesca italiana, editrice delle Opere di Dante encomiata in Parlamento dall'on. Valenzani, p. 219-20, 221.
 Società dantesca di Manchester, sua attività, p. 47.
 Sole (il) nella « Commedia » p. 230.
 SONETTO · « Poich' io non trovo chi meco ragioni », « Io sono stato con Amore insieme », p. 123; « Io mi credea del tutto esser partito », p. 124; « Vedete quanto è forte mia ventura », p. 127.
 Sordello, studio di Robert Browning, p. 49; ric. p. 144.
 Sovranità, a chi spetta secondo il sen. Filomusi Guelfi, p. 225.
 Spiriti (gli) della Luna come sono allogati nella Rosa celeste, p. 32-33.
 Spirito (lo) del cerchio di Giuda, chi fosse, p. 22-23.
 Stazio, che cosa simboleggia, p. 18; ric. p. 115, 143.
 Stelle (le quattro) e le tre facelle, loro simbolismo, p. 23-24.
 Stemma della fam. Da Polenta, p. 67.
 Storia, Storiato, loro uso e valore, p. 170.
 Stradario storico e amministrativo della città e del Comune di Firenze, recens. di G. L. Passerini, p. 210.
 Stricca (lo) della Brigata godereccia, p. 65, 66, 155.
 Studi (gli) danteschi, del Bartolini, ric. 169.
 Tavolara, isola vicino alla Sardegna, immagine del Paradiso Terrestre di D. p. 46.
 Tegghiaio Aldobrandi, ric. p. 76.
 Tetragono, che figura solida sia, p. 40.
 Tommaso (San) d'Aquino, sue teoriche politiche, p. 164; cit. p. 29, 229, 234, 240, 241.
 Toppo, le giostre del..., ric. 76.
 Torraca Francesco, Studi danteschi, recens. di G. Lidonnici, p. 43; cit. p. 239.
 Toscana e Romagna nella « Commedia », p. 159.
 Traiano, ric. p. 75.
 Tullio, ric. p. 121.
 Uccellini vescovo di Cattaro, sua traduzione in croato della « Commedia », p. 42.
 Ugolino, conte, ric. p. 113, 169.
 Ugucione della Faggiuola, p. 70.
 Ulisse, p. 20.
 Valenzani, deputato al Parlam., proposta di legge di sua iniziativa per l' edizione nazionale delle Opere di Dante, p. 210, 212, 214, 215.
 VANNINI ARMANDO, La Brigata spendereccia e Bartolomeo Folcacchieri (per una nuova interpretazione del v. 132 del Canto XXIX dell' « Inferno »), p. 63.
 Vapor e (il) di Valdimagra, p. 113.
 VARIETÀ, p. 99, 151, 207.
 Veglio (il gran) ric. p. 110, 159.
 Vello, di Par. XX, 5, 7, p. 244.
 Veltro - Spirito santo, p. 16, 17; ric. 140, 168.
 Virgilio, il simbolismo di..., p. 15; inganna Gerione colla corda, p. 172; la prima gita di V. alla Giudicca e per la « Città del fuoco », ric. p. 228.
 Visconti Nino, ric. p. 45.
 VITA NUOVA : Data della sua composizione, p. 110; con introduzione, commento e glossario di Tommaso Casini, p. 144; con proemio, note e appendici di G. A. Cesareo, p. 154; — Studi : La prosa nella V. N., p. 157; ric. p. 176, 228. — Cap. IV, p. 238; X, 1, p. 169; XXXV-XXXVI, p. 120; XXXVI, p. 117; XXXVII, p. 117; XXXVIII, p. 117, 118, 120; XXXIX, p. 118, 119; XL, p. 118, 120, 128.
 Voce, di Par. XXV, 7, p. 244.
 Zingarelli N., sua Vita di Dante, p. 47.

III.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

Albertazzi Adolfo, Cfr. Tommaseo Niccolò, n. 4750, p. 169.

Alighieri Dante, La « Divina Commedia » narrada y esplicada per Gustavo La Pietra. Edizione illustrada, ecc. n. 4657, p. 154.

— La « Vita Nuova » di Dante Alighieri con introduzione, commento e glossario di Tommaso Casini, n. 4658, p. 154.

— « Vita Nuova » con proemio, note e appendice di G. A. Cesareo, n. 4654, p. 159.

— Cfr. Valentin Albert, n. 4757, p. 170.

Amaducci Paolo, Lo schema dottrinale della « Divina Commedia », n. 4660, p. 155.

Angelitti Filippo, Gli accenni danteschi ai segni, alle costellazioni e al moto stellato, n. 4661, p. 155.

Aristotele, L'Etica nicomachea, a cura di Armando Carlini, n. 4662, p. 155.

Bacci Orazio, Il Boccaccio e la prosa italiana, n. 4663, n. 155.

— Il Boccaccio lettore di Dante, n. 4664, p. 155.

— Cfr. n. 4749, p. 169.

Baer Joseph, Biblioteca romana, n. 4665, p. 155.

— Frankfurter Bücherfreunde, n. 4666, p. 155.

Baldasseroni Francesco, Il tesoro di Benuccio Salimbeni, n. 4667, p. 155.

Barbi Michele, Qual'è la seconda redazione del « Trattatello in laude di Dante » n. 4668, p. 155.

Barnard P. M., Italian Literature: including a large Collection on Dante, n. 4669, p. 156.

Bartolini Agostino, Nuovi studi danteschi, n. 4670, p. 156.

— Dante e Ravenna, n. 4671, p. 156.

— Cfr. Centenario, n. 4668, p. 159.

Bellezza Paolo, Curiosità dantesche, n. 4672, p. 156.

Bertacchi Giovanni, Ore dantesche, n. 4673, p. 156.

Bertoni Giulio, Dante, n. 4674, p. 157.

— Fortune e sfortune di Dante, n. 4675, p. 157.

— La prosa nella « Vita Nuova », n. 4676, p. 157.

Bettinelli Saverio, Le Lettere virgiliane con introduzione e a cura di Pietro Tommasini Mattiucci, n. 4677, p. 158.

Biondolillo Francesco, Dante nel Paradiso terrestre, n. 4678, p. 158.

Boccaccio Giovanni, Brieve raccoglimento di ciò che in sé superficialmente contiene la lectera de la

prima parte de la cantica, ovvero Comedia di Dante Alighieri di Firenze, n. 4679, p. 158.

Boccaccio Giovanni, Il Buccolicum Carmen trascritto di su l'autografo Riccardiano e illustrato per cura di Giacomo Lidonnici, n. 4680, p. 158.

Bottagisio Tilo, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.

Burdach Konrad u. *Paul Pinr*, Briefwechsel des Cola di Rienzo, n. 4681, p. 158.

Calleri Celestino, Canti danteschi, n. 4682, p. 159.

Capassi Teresa, Beatrice e Laura, n. 4683, p. 159.

Capetti Vittorio, Illustrazioni al Poema di Dante n. 4684, p. 159.

Carlini Armando, Cfr. Aristotile, n. 4662, p. 155.

Casali I., Cfr. Boccaccio Giovanni, n. 4679, p. 158.

Casini Tommaso, Scritti danteschi. Con due facsimili e con documenti inediti, n. 4685, p. 159.

— Cfr. n. 4650.

Castelli Giulio, ¿ No deben festejar a Dante les Catolicos ? n. 4686, p. 159.

Cecchini Aldo, Un giudice del secolo XIII, n. 4687, p. 159.

Centenario, [Il VI] dantesco : Bullettino del Comitato cattolico per l'omaggio a Dante Alighieri, n. 4688, p. 159.

Cesareo G. A., Cfr. Alighieri Dante, n. 4659, p. 154.

Chiaudano, Dante e il diritto romano, n. 4689, p. 160.

Cian Vittorio, Gli « Scritti danteschi » di Alessandro D'Ancona, n. 4690, p. 160.

Colasanti Arduino, Per il sepolcro di Dante, n. 4691, p. 160.

Concordantiae [Dantis Alagherii] Operum latinorum curante Societate Dantea quae est Cantabrigiae in Nova Anglia : ediderunt Eduardus Kennard Rand et Ernestus Halch Wilckins, quas adiuvit Alanus Campbell White, n. 4692, p. 160.

Couget Enrico, Cfr. centenario, n. 1688, p. 159.

Crescini Vincenzo, Cfr. Studi, n. 4749, p. 169.

Crispolli Filippo, Una felice iniziativa pel futuro centenario di Dante, n. 4693, p. 160.

* *D'Ancona Alessandro*, Scritti danteschi, p. 160,

Davidsohn Robert, Geschichte von Florenz. Dritten Band : Die lekten kämpfe gegen die Reichsgewalt, n. 4694, p. 161.

De Bartolomaeis Vincenzo, Osservazioni sulle poesie provenzali relative a Federico II, n. 4695, p. 161.

- De Bartolomaeis Vincenzo*, La canzone « Fregz ni neus » di Elia Carel, n. 4696, p. 161.
- Il « Conselh » di Falquet de Romans a Federico II imperatore, n. 4697, p. 161.
- Del Giglio E.*, Il bulicame, n. 4698, p. 161.
- Della Torre Arnaldo*, Rassegna del Centenario boccaccesco, n. 4699, p. 161.
- Del Lungo Isidoro*, Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- D' Ovidio Francesco*, La seconda e l'altra terzina della « Divina Commedia » n. 4700, p. 161.
- Eusebio Lodovico*, Dizionario di citazioni dantesche tratte dalla « Divina Commedia », n. 4701, p. 161.
- Fabiani V.* Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Federzoni Giovanni*, Conversazioni e divagazioni intorno al Poema di Dante: Un sonno di sette giorni: n. 4702, p. 161.
- Nuovi studi e discorsi danteschi, n. 4702, p. 161.
- Feriozzi Tancredi*, La riabilitazione di Cecco, n. 4704, p. 161.
- Ferretti Lodovico*, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 161.
- Fiammazzo Antonio*, A Dante, in Roma, n. 4705, p. 162.
- Note dantesche sparse, n. 4706, p. 162.
- Fornaciari Raffaello*, Cfr. Studi su Giov. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Franchi Guido*, Le feste dantesche di Ravenna nel 1865, n. 4707, p. 162.
- Franzoni A. e E. Turchi*, Per lo studio di Dante, n. 4708, p. 162.
- Garrod Herbert Baring*, Dante, Goethe's « Faust » and other Lectury: edited by Lucy F. Garrod, with an Introductory Memoir, by Geoffrey Garrod, n. 4709, p. 162.
- Gigli Giuseppe*, Cfr. Studi su Giovanni Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Giovannozzi Giovanni*, Il Canto XXIV del « Paradiso » letto in Orsanmichele il 19 dicembre, 1912, n. 4710, p. 162.
- Graf Arturo*, Cfr. Studi su Giovanni Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Guazzaroni Teresita*, Avrà Dante un monumento a Roma? n. 4711, p. 163.
- Guerri Domenico*, Caratteri e forme del « Commento » di G. Boccaccio, sopra la « Commedia di Dante », n. 4712, p. 163.
- Guerrieri Crocetti Camillo*, Il Canto II dell' « Inferno » commentato da E. G. Parodi, n. 4713, p. 163.
- Hadelt Alfred*, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.
- Hauvette Henri*, Boccace: Etude biographique et littéraire, n. 4714, p. 163.
- Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Ignudi Stefano*, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.
- Kaposi Jozsef*, Dante Magyarországon, n. [4596?], p. 163.
- Lamma Ernesto*, Sull'ordinamento delle rime di Dante, n. 4715, p. 163.
- La Pietra Gustavo*, Cfr. Alighieri Dante, n. 4657, p. 154.
- Latini A.*, Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Leighton William*, Florentine Sonnete veritten and illustrated, n. 4716, p. 164.
- Lesca Giuseppe*, Cfr. Studio su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Letteratura italiana dal secolo XV al XIX*, Catalogo XXXI, n. 4717, p. 164.
- Lidonnici Giacomo*, Cfr. Boccaccio Giovanni, n. 4680, p. 158, e Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 109.
- Lo Forte Giacomo*, Il ragno di Dante, n. 4718, p. 164.
- Lozovina Vinko*, Slike iz Svjetske Knjizevnosti Svezak VIII Povijest Talianiske Knjizevnosti. Prvi Dio. Stazije Doba (500-1500), n. 4719, p. 164.
- Malagola Achille*, Le teorie politiche di san Tomaso d'Aquino, n. 4720, p. 164.
- Manni Giuseppe*, Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Maribini Regnoli Ezio*, L'arcivescovo di Ravenna, e il centenario dantesco, n. 4721, p. 164.
- Massera Aldo Francesco*, Il serventese romagnolo del 1277, n. 4722, p. 164.
- Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Mazzonello Matteo*, La « Caccia di Diana » di Giovanni Boccaccio? n. 4723, p. 165.
- Mackenzie Kenneth*, The Oxford text of the « Noie » of Antonio Pucci, n. 4724, p. 165.
- Monaci Ernesto*, Crestomazia italiana dei primi secoli, con prospetto grammaticale e glossario, n. 4725, p. 165.
- Montalenti Teresa*, I feudatari napoletani e Ferdinando II d'Aragona, n. 4726, p. 165.
- Moretti Paolo*, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 155.
- Muratori Sante*, Vesti, ornamenti e oggetti d'uso in alcuni inventari ravennati dei secoli XIV-XV, n. 4727, p. 165.
- Nardi Bruno*, Sigieri di Bramante nella « Divina Commedia » e le fonti della Filosofia di Dante, n. 4728, p. 165.
- Ojetti Ugo*, Dante senza editore, n. 4729, p. 166.
- Palmieri Ruggero*, La poesia politica di Chiaro Davanzati, n. 4730, p. 166.
- Saggio sulla metrica di Chiaro Davanzati, n. 4731, p. 166.
- Pape (Le) et les fêtes en l'honneur de Dante* n. 4732, p. 166.
- Papp Giuseppe Cs.* Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Parodi Ernesto Giacomo*, Osservazioni sul « cursus » nelle opere latine e volgari del Boccaccio, n. 4733, p. 166.
- Pasolini Pier Desiderio*, Ravenna e le sue grandi memorie, n. 4734, p. 166.
- Pedevilla O.* Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.
- Perron Cabus Maria*, Il Boccaccio per Dante, n. 4735, p. 166.
- Pierini Omero*, L'imitazione dantesca in un poema del secolo XVIII, n. 4736, p. 166.
- Piur Paul*, Cfr. Burdach Korrad, n. 4681, p. 158.
- Porena Manfredi*, Il contrasto nella « Divina Commedia », n. 4737, p. 166.
- Prezzolini Giuseppe*, Dante, n. 4738, p. 167.
- Lo Stato editore, n. 4739, p. 169.
- Puccioni Roberto*, Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.
- Rajna Pio*, Cfr. Studi su Giovanni Boccaccio, n. 4749, p. 169.
- Rand Ed. Hennard*, Cfr. Concordantiae, n. 4692, p. 160.
- Randaccio Tosto*, Pedagogia dantesca, n. 4740, p. 167.

Rapperport C. E. Cfr. Letteratura, n. 4717, p. 164.
Ricci Corrado, Pagine dantesche, n. 4741, p. 167.
 — Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
Riedisser Ida, Inscriptions from Dante's « Divina Commedia » in the streets of Florence explained and illustrated, n. 4742, p. 168.
Rosadi Giovanni, Cfr. Studi su G. Boccaccio, n. 4749, p. 169.
Rosati P., Cfr. Centenario, n. 4688, p. 159.
Rostagno Enrico, Cfr. Studi su Giovanni Boccaccio, p. 169.
Sabini Giovanni, I Pugliesi nella « Divina Commedia »: conferenza, n. 4743, p. 168.
Salvadori Giulio, Famiglia e città [secondo la mente di Dante; l'Esilio: saggi, n. 4744, p. 168.
Scolari Antonio, Il Messia dantesco, n. 4745, p. 168.
Sicardi Enrico, Dante infamato, n. 4746, p. 169.
Silva Pietro, Giacomo II d'Aragona e la Toscana, n. 4747, p. 169.
Spada Marco, Dante e i preti, n. 4748, p. 169.
Studi su Giovanni Boccaccio [nel] VI centenario della nascita: a cura della Società storica della Valdelsa, n. 4749, p. 169.
Tommaseo Niccolò, Scritti di critica e di estetica, scelti da Adolfo Albertazzi, n. 4750, p. 169.
Tommasini Mattiucci Pietro. Cfr. Bettinelli Saverio, n. 4677, p. 158.
Torraca Francesco, Studi danteschi, n. 4751, p. 169.
Toynbee Paget, Ande on « Storia », « Storiato », and the corresponding terms in french and english, n. 4752, p. 170.
 — Index of Authors quoted by Boccaccio in his « Comento sopra la Commedia »: a contribution to

the Study of the sources of the commentary, n. 4753, p. 170.
Toynbee Paget, The Vatican Text of the « Letters » of Dante, n. 4503, p. 170.
 — The S. Pantaleo Text of Dante's Letters « to the Emperor Henry VII », and « to the Princes and Peoples of Italy », n. 4754, p. 170.
 — The Venetian Text of Dante's Letter « to the Emperor Henry VII », n. 4755, p. 170.
Treves Eugenio, L'« Opera » di Nanni Pegolotti e in appendice il « Canzoniere », n. 4756, p. 170.
Turchi E., Cfr. Franzoni A., n. 4708, p. 162.
Valentin Albert, Dante: traduction, résumés et commentaires, n. 4757, p. 170.
Vandelli Giuseppe, Cfr. Boccaccio Giovanni, n. 4779, p. 158.
Vigo P., Uguccione della Faggiuola potestà di Pisa nei documenti senesi, n. 4758, p. 170.
Villari Pasquale, Dante e l'Italia, n. 4759, p. 170.
Wilckins Ern. Hatch, Cfr. Concordantiae, n. 4642, p. 160.
Zanotti-Bianco Ottavio, Perché il cielo è azzurro, n. 4660, p. 171.
Zardo Antonio, Il Canto XVI dell'« Inferno » letto nella sala di Dante, n. 4761, p. 171.
 — Cfr. Studi su Giovanni Boccaccio, n. 4749, p. 169.
Zenatti Albino, Il Canto XXVI, del « Paradiso » letto nella Sala di Dante in Orsanmichele il 25 febbraio 1914, n. 4762, p. 171.
Zingarelli Nicola, La corda e Gerione, n. 4763, p. 171.

M. GIOVANNI AGNELLI.

ERRATA-CORRIGE.

p. 68, col. 1 ^a , nota 2: Err. 49 sgg.	Corr. 40-42
» 74, » 1 ^a , l.] 34: » 738	» 138
» 76, » 2 ^a , » 21: » I	» XI.
» 113, » 2 ^a , » 18-19: » Valdimagna	» Valdimagra
» 168, » 1 ^a , » 37: » 58-53	» 58-63.
» 222. » 1 ^a , » 41: » capostipidi	» cepostipiti
» 223, » 2 ^a , » 2-3: » sansionq	» sanzionò

